

باعث النهضة الإسلامية

# ابن تيمية لسلفي

نقد لما لاكتظمين ولفدنة في الآراء

لمؤلفه الأستاذ

محمد خليل هراس

عالمية منه درجة أستاذ في النومير والمنطق

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى - ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م

الثمن ٢٠ قرشاً

المطبعة اليوسيفية بطيحا

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة

جاء الاسلام كغيره من الأديان - بعقيدة أنفق الداعي، صلوات الله وسلامه عليه وآله، جل سنى رسالته في الدعوة إليها (١) وامتازت عقيدة الاسلام بأنها واضحة صريحة لا غموض فيها ولا إبهام تستند إلى الفطرة الصحيحة؛ أكثر مما تستند إلى إدهاش بالمعجزات أو إلهاء بالخيالات.

وليس فيها شيء مما يحاكي العقل، أو يكابر الوجدان، أو يتعارض مع نظام الكون وطبيعة الوجود.

وكان المسلمون في الصدر الأول؛ يأخذون عقائدهم من الكتاب والسنة رأساً، ويرون فيهما الكفاية والشفاء، ولم يكونوا يترجمون في شيء من ذلك إلى تأليف قياس أو إعمال فيكر أو قضية عقل:

وما أشكل عليهم فهمه من الآيات التي توهم ظواهرها تشبيه الله عز وجل بخلقه، وقفوا عند ظاهر معناه، وما يتبادر إلى الأفهام منه في اللغة التي نزل بها من غير لجوء إلى التأويل وأمسكوا عن الخوض فيما وراء ذلك متحاشين المرء والجسد في ذات الله عز وجل وصفاته وكلمه في العقيدة على رأى واحد.

---

(١) مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة ثلاث عشرة سنة يدعو إلى توحيد الله ويقرر العقيدة الإسلامية.

وكان لهم من البصر بالدين وأسايب اللغة ما مكنهم من فهم نصوص الكتاب وإشاراته فهماً صحيحاً .

جاء بعد ذلك عصر الفتوح واتسعت رقعة المملكة الإسلامية ودخل في الإسلام كثير من أهل الديانات الأخرى من اليهود والمسيحيين والصابئة وغيرهم ، واختلط بهم المسلمون في كل قطر وبلد فتحوه ؛ وسهل هذا الاختلاط على المسلمين الوقوف على ما عند هؤلاء من مذاهب وأفكار وقصص وتشريع وغير ذلك ، فأخذوا يفسرون بها دينهم ويردون على ما يتعارض منها مع عقائدهم .

ثم جد في الإسلام فتن وأحداث سياسية كبرى شقت عصما المسلمين وفرقت جماعتهم وأثارت بينهم نوعاً من الجدل السياسي لم يلبث أن اصطبغ بصبغة الدين .

وظهرت فرق جديدة في الإسلام كالخوارج والشيعة والمرجئة وأخذت تتجادل حول بعض المسائل الدينية ، ولكن كان نطاق جدلها ضيقاً محدوداً ، وفي أوائل القرن الثاني للهجرة ظهر المعتزلة وحملوا لواء الدفاع عن الإسلام ضد خصومه من الثنوية والصابئة وغيرهم .

واضطروا في سبيل ذلك أن يتعلموا فنون الجدل والحجاج ؛ وأن يتسلحوا بسلح العلم والمنطق ، فلم يعرضوا عن أي دراسة كيفما كان نوعها وقرأوا بعض أفكار الهنود والفرس وأخذوا كذلك عن اليونان ، ولكنهم مالبثوا أن تشبعوا ببعض هذه المبادئ والأفكار وحملهم ذلك على المغالاة في تقدير العقل واحترامه ، فحكموه في مسائل العقيدة وفتحوا باب التأويل للنصوص التي ظنوا أنها تتعارض مع ما يقضى به العقل ، ولذلك سموا فرقة

## العقلين في الاسلام

ولم تكن تلك الزعة المتطرفة من جانب المعتزلة لتترك دون أن تترك أثرًا عكسيًا  
فقد قابل هؤلاء طوائف من أهل الحديث وغيرهم من الحشوية غلوا في  
التمسك بظواهر النصوص حتى أفغى بهم ذلك إلى التشبيه والتحديد .

ثم جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري في أوائل القرن الرابع الهجري ،  
محاول أن يسلك طريقاً وسطاً بين الغلاة من الجرفيين وبين فريق العقلين .  
وسواء أفلح الأشعري في تلك المحاولة ، أم أخفق فقد قيص الله لمذهبه  
من رجال العلم والسلطان من اجتهد في نشره وأخذ الناس به ، حتى استفحل  
شأنه في القرون الوسطى الاسلامية ، لاسيما في مصر والشام وبلاد المغرب  
ولم يعد يقوى مذهب على معارضته . واعتقد الناس فيه أنه هو مذهب السلف  
حتى كانوا يرمون كل من خرج عليه بالمروق والاحاد .

وظلت الحال على ذلك إلى أن ظهر في أوائل القرن الثامن الهجري زعيم  
المجددين وقائد النهضة الاسلامية الحديثة شيخ الاسلام تقي الدين احمد  
ابن تيمية يحمل مشعل الدعوة إلى مذهب السلف من جديد .

وكان هذا المذهب قد كاد يندرس ولم يكن له وجود إلا في زوايا أهل  
الحديث من الحنابلة وغيرهم ، وهم أيضاً لم يكونوا يستطيعون الجهر به أو  
افشاءه في الناس وإلا لحقتهم الاهانة وكان جزاؤهم الطرد والحرمان .

كان ابن تيمية قوياً في إيمانه ، مخلصاً لدعوته ، جريئاً في الحق ، لا يبالي بما  
يلقى من الأذى في سبيله فأعلن مذهب السلف في جرأة وصراحة ، وكتب  
به فتوى (١) لم تلبث أن سرت في العالم الاسلامي مسير الريح .

---

(١) المقصود بهذه الفتوى العقيدة الخوية العكوي وسيأتي الكلام عنها .

وهاجم جميع الفرق والمذاهب القائمة في عصره بجرارة وعنف واختص  
الأشعرية من ذلك بالنصيب الأوفر ، والأشعرية إذ ذاك هي مذهب الدولة  
ودين العامة والعلماء ، فهاجوا جميعاً عليه ، وأقاموا حوله ضجة كبرى ورموه  
بالزندقة والاحاد .

ولكن الرجل مع ذلك استطاع بقوة جنانه ، وسحر بيانه ، وعظيم ثباته  
وجرأته أن يكسب كثيراً من الانصار

اختصم الناس في ابن تيمية ، واشتد اختلافهم حوله ، بل لعل تاريخ  
الاسلام في عصوره الوسطى والأخيرة لم يشهد شخصية اختلف فيها الناس  
اختلافهم في ابن تيمية ، أو كان لها من كثرة الخصوم والانصار ما كان له  
فهو في نظر فريق من الناس شيخ الاسلام وقدره الانام ، وأحد المجتهدين  
للدين وزعيم النهضة الاسلامية الحديثة .

قع البدعة ، وأظهر المسنة ، ورجع بالناس الى طريقة السلف الاول  
من الصحابة والتابعين ، وحارب كل غريب مستحدث ، وخلص الدين مما لحق  
به من أضرار وشابه من فساد ورسم النهج للمصلحين من بعده يتقفون أثره  
ويترسمون خطاه ، ونهد لكل فرقة من فرق الزيغ والضلال يبطل أقوالها  
ويزيف آراءها ... الخ

وهو في نظر فريق آخر من المسلمين ضال مضل وكافر ملحد يشبه الله  
بخلقه ويصفه بانه مستو على عرشه ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا ، وأنه يتكلم  
بحرف وصوت .

وهو مع ذلك ينقص من قدر الرسول ﷺ ، فيمنع التوسل والاستغاثة  
به ويحرم قصد قبره للزيارة ويحترى على أصحابه فيحرق إجماعهم ويتناول

أقولهم بالنقد والتجريح الخ ..

هذا الخلاف والضجيج حول ذلك الرجل ، وما نسب اليه من اعتقاد ، كان من العوامل القوية التي حفزتني للكتابة في هذا الموضوع ، لاسيما وأن كثيرين من الناس حتى المتصلين منهم بالثقافة الدينية ، لم يعرفوا بعد ابن تيمية إلا كما يعرفون أحد علماء الاسلام العاديين .

وكثير منهم أيضا إنما عادى الرجل عن تقليد وعصبية دون دراسة لمذهبه أو وقوف على منهجه .

وإذا أضفنا الى ذلك ، أن ابن تيمية كان بدء نهضة إسلامية كبيرة وأنه خرج على كل ما كان مألوفاً في عصره من مذاهب وآراء ، فقد كان رجلاً حر الرأى مستقل الفكر غير مقلد لمذهب ولا مشايخ لفرقة في عصره ساد فيه التقليد والجمود ، تبين لنا مدى خطر الكتابة في هذا الموضوع ، وأنه جدير بأن يكون مجالاً تصول فيه أقلام الباحثين .

ان ابن تيمية يمثل في نظرنا دوراً هاماً من أدوار الثقافة العقلية في الاسلام وهو دور يمتاز بالنقد والاحياء والتجديد .

ولكنه لا يزال بحاجة الى دراسة واسعة وعميقة ، فان ما قام به الباحثون حتى الآن لا يعدو أن يكون دراسات قاصرة على مسائل معينة .

وكان أحدث ما ظهر في ابن تيمية كتاب لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد العزيز المراغي نشرته دار إحياء الكتب العربية

وفي هذا الكتاب عنى المؤلف ببيان عصر ابن تيمية من ناحيته الاجتماعية والسياسية ثم تكلم عن موقف ابن تيمية من علماء الكلام والرافضة والصوفية والفقهاء

والذى يهمنى هنا هو موقف ابن تيمية من علماء الكلام وقد أشار الأستاذ الى ذلك إشارات مجملة فتكلم عن الخصومة بين الحنابلة والأشاعرة وبين أن الحنابلة في جماعتهم لم يشذوا عما كانت عليه الفرق الكلامية الأخرى ولم يكونوا كما يدعى عليهم خصومهم مشبهين أو مجسمين

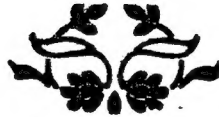
ثم ذكر طرقاً من آيات الصفات وأحاديثها، وهى التى وقع فيها النزاع بين ابن تيمية وخصومه، وبين أن ابن تيمية لم يخرج فيها عما ذهب اليه السلف وساق جملة من الآثار المنقولة عن السلف مستشهداً بها على ما يقول | وإذا كان الأستاذ المراعى قد أوجز القول فى هذه الناحية التى يقول عنها أن ابن تيمية عنى نفسه بها طول عمره، فلم يبين لنا بوضوح منهج ابن تيمية فى العقيدة وموقفه من مناهج المنكلمين والفلاحفة، وطريقته فى دفع آراء الخصوم ومناقشتها وغير ذلك مما يتصل بتلك الناحية الكلامية، فعذره أنه يكتب عن ابن تيمية بصفة عامة وفى كتاب سائر

ولعل فيما كتبناه فى هذه الرسالة ما يكمل هذا النقص ويسد ذلك الفراغ والآن ونحن نريد أن نكتب عن ابن تيمية، أو بالأحرى عن ناحية من أهم نواحي ابن تيمية، أعنى منهجه فى بحث المسائل الاعتقادية، ومدى قربه فى ذلك من منهج السلف مع بيان موقفه من فرق المخالفين

سنقف من الرجل موقف الحيدة الصحيحة لا غالين ولا مقصرين وسنصدر حكمتنا له أو عليه، وفق ما يقتضيه البحث العلمى من غير تحيز ولا مجافاة، فلا نغمط الرجل فضله، ولا ندعى ما ليس له بحق، حتى نكون قد أرضينا رأى الحر المنزه عن شوائب الهوى، وسلكنا المنهج العلمى الصحيح الذى يجب أن يكون رائد كل باحث يبحث للعلم وللعلم وحده

ولا يفوتني في هذا المقام أن أتوجه بخالص الشكر وعاطر الشفاء الى  
أستاذنا الكبير دكتور محمد البهي ، الذي كان لحسن توجيهه ، وكريم معاونته  
أكبر الأثر في ظهور هذه الرسالة بالمظهر اللائق بخطر الموضوع الذي تعالجه  
والله سبحانه أسأل أن يجعل عملي خالصاً لوجهه ، إنه ولي التوفيق، وهو  
حسبي ونعم الوكيل

المؤلف





# الباب الاول

## الفصل الأول

### عمر ابن تيمية

#### تمهيد

لقد أثبت البحث العلمي الآن أكثر من ذي قبل ، أن الظروف التي تحيط بالشخص والبيئة التي يعيش فيها لهما دخل كبير في تشكيل حياته وطبعها بطابع خاص . . فنوع التربية التي يتلقاها في البيت وفي المدرسة ؛ والروح التي تسود أساتذته ومعلميه ، والكتب التي يقرأها ، والأحوال السياسية والاجتماعية القائمة في عصره . . كل أولئك عناصر هامة في تكوين الشخصية وتعيين اتجاهها لذلك كان من الضروري عند دراسة شخصية من الشخصيات التي كان لها أثر بارز في ناحية من نواحي الحياة ، أن تدرس الظروف والبيئة المحيطة بتلك الشخصية حتى نقف منها على العوامل التي أدت الى نبوغها وظهورها وابن تيمية أحد هؤلاء الأشخاص النابهين الذين ظهوروا في أمهم بأراء حرة وجديدة . وكان له في الناحية الفسكورية في الاسلام آثار خالدة كما تشهد بذلك مؤلفاته ورسائله

فاذا أردنا أن نفهم ابن تيمية في منهجه الفكري ومذهبه الاعتقادي ،

وأن ندرس تلك الناحية منه دراسة صحيحة ، كان لابد لنا من أن نلقى نظرة  
عجلى على العصر الذى كان يعيش فيه لكي نعرف مدى تأثيره بروح ذلك العصر  
واتجاهاته ونقف على جملة العوامل التى ولدت فى نفسه تلك الثورة السكبيرة  
على ما هنالك من مذاهب وآراء.

وقد رأينا أن نمالج هذا العصر من ثلاث نواح : (أ) - الناحية السياسية  
(ب) - الناحية الاجتماعية . (ج) - الناحية العلمية .  
ثم نذكر بعد ذلك كلمة عن حالة علم الكلام فى عصره بصفة خاصة .

### ١ - الناحية السياسية

كانت البلاد الإسلامية فى تلك الفترة من التاريخ ، وهى التى يطلق عليها  
فى الشرق والغرب اسم « العصور الوسطى » عبارة عن ممالك صغيرة يحكمها  
أمراء من العجم غير خاضعين لسلطان الخلافة فى بغداد ، وكثيراً ما كان  
يحفزهم الطمع فى سعة الملك وعظمة السلطان الى مقاتلة بعضهم بعضاً ، حتى  
كان بعضهم لا يتورع فى سبيل ذلك أن يستعين بالروم وغيرهم من أعداء  
الإسلام على غزو من جاورهم من المسلمين

ولم يكن مركز الخلافة فى بغداد قوياً الى الحد الذى يستطيع معه إخضاع  
هذه الأطراف وضمها الى حوزته ، فقد ضعف الخلفاء العباسيون إبان  
انحرام دولتهم وأصبحوا لعبة فى أيدي المتغلبين عليهم من الأتراك وغيرهم ،  
يتصرفون فيهم على حسب ما توحى به أهواؤهم ومصالحهم الخاصة من تولية  
وعزل وتعذيب وتمثيل

كان لهذا التفكك والانقسام بين أمراء الإسلام أثره اللازم وتبعته

المحتومة ، وهى ضعف المسلمين عن مقاومة أعدائهم من التتار والصليبيين  
فالصليبيون قد نزلوا ببلاد الشام واستولوا على معظم مدنه الساحلية حتى  
أسقطوا دعكا ، وقتلوا من كان بها من المسلمين ، ثم دخلوا بيت المقدس  
وتبروا ما علوا تقبيرا

واستمرت نار هذه الحرب مستعرة بينهم وبين المسلمين نحو قرنين من  
الزمان كان فيهما من أمرهم ما كان ، الى أن أذن الله بانقضاء دولتهم وزوال  
خطرهم على يد الأشرف خليل بن المنصور قلاوون

وقد أشار ابن تيمية فى بعض رسائله الى هذه الحروب الصليبية والاسباب  
الى أدت اليها فى نظره ، فقال فى رسالة الفرقان :

« فلما ظهر النفاق والبدع والفجور المخالف لدين الرسول سلطت عليهم  
الأعداء فخرجت الروم النصارى الى الشام والجزيرة مرة بعد مرة وأخذوا  
الثغور الشامية شيئاً بعد شيء الى أن أخذوا بيت المقدس فى أواخر المائة  
الرابعة (١) ، وبعد هذا بمدة حاصروا دمشق ، وكان أهل الشام بأسوأ حال  
بين الكفار النصارى والمتنافقين الملاحدة (٢) » .

وبينما كان المسلمون فى غاية الرعب من الصليبيين ومشغولين بقتالهم ،  
دهمهم خطر التتار ، الذين قدموا بقيادة زعيمهم ( جانكيز خان ) يحتاجون  
البلاد الاسلامية ، وكانوا قوماً غلاظ الأكباد ، متعطشين الى سفك الدماء  
ونهب الأموال وتخريب الديار ، وقد أسرفوا فى ذلك أياما إسراف  
ولم يزل خطر هؤلاء التتار يزداد وأمرهم يستفحل ، وتسقط فى أيديهم

(١) هكذا بالأصل ولعلها الخامسة

(٢) مجموعة الرسائل السككية ص ١٢٨

بلاد الاسلام بلذاً بعد بلد . حتى استولوا على بغداد عاصمة الخلافة في سنة ٦٥٦ هجرية . وقتلوا الخليفة المستعصم ، وأحالوا هذه المدينة العامرة خراباً . ويصف لنا ابن كثير ، وصفاً مؤثراً حالة هذه المدينة بعد استيلاء التتر عليها فيقول :

« ولما انقضى الأمر المقدّر ، وانقضت الأربعون يوماً ، بقيت بغداد خاوية على عروشها ليس بها أحد إلا الشاذ من الناس والقتلى في الطرقات كأنها التلول ، وقد سقط عليهم المطر فتغيرت صورهم ، وأنقنت من جيقهم البلد ، وتغير الهواء فحصل بسببه الوباء الشديد ، حتى تعدى وسرى في الهواء الى بلاد الشام فمات خلق كثير من تغير الجو وفساد الريح ، فاجتمع على الناس الغلاء والوباء والفناء ؛ فإننا لله وإنا اليه راجعون (١) »

وقد كان لابن تيمية مشاركات جديدة في حرب هؤلاء التتار ، الذين اضطروا أسرتهم الى الهجرة من وطنها في حران الى دمشق الشام كما سيأتي ، فكان يعقد المجالس في المسجد الجامع لحض الناس على الجهاد والنفقة . ولما حاصر التتر دمشق ، خرج ابن تيمية في جماعة من أعيانها لمقابلة قائد التتر غازان ، لكي يأخذوا منه الأمان لأهلها ، وكان الذي تولى الكلام معه هو ابن تيمية وأغلظ له في القول حتى أيقن من كان معه من القضاة والفقهاء بأنه مقتول لا محالة .

ويقول صاحب الدرر ، أنه اشتهر أمره من يومئذ (٢) . وفي سنة سبعمائة من الهجرة طلب اليه نائب دمشق وأمرأؤها أن يركب

(١) البداية والنهاية لابن كثير عند ذكر حوادث سنة ٦٥٦ هـ ١٣ .

(٢) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر ج ١ ص ١٥٣ .

على البريد الى مصر ليستحث السلطان والناصر ، على الخروج لقتال التتار ،  
فكلمه ابن تيمية في ذلك كلاما قويا وما زال به حتى أمر بتجريد العساكر  
الى الشام (١) .

وقد حضر ابن تيمية بعض الغزوات (٢) وباشر القتال بنفسه ، وكان  
يمشي بين الصفوف يشجعهم ويقويهم وينشرهم بالنصر .  
وأفتام بالفطر في رمضان لكي يقروا على لقاء العدو .  
وبالجملة فقد كان بلاؤه في هذه الحروب عظيما .

\*\*\*

وهكذا نجد أن حياة المسلمين السياسية في ذلك العصر كانت مليئة  
بالأحداث الجسام والمصائب المتلاحقة التي روعتهم ، ووقع في قلوبهم أن  
مصدر ذلك كله إنما هو الانقسام وتفرق الكلمة بسبب الانحراف عن تعاليم  
الدين ، فتميات بذلك أذهانهم لقبول دعوة إصلاحية جديدة تقوم على الوحدة  
ونبذ الخلاف .

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا ، نقلا عن جولد زيهر :  
« كانت الدولة الإسلامية في هم مما أصابها من أثر الخراب المغولي . فأصبحت  
الفرصة سانحة لتوجيه الشعب الى إصلاح الإسلام بالعودة الى السنة التي كان  
الخروج منها مدعاة لغضب الله » .

\*\*\*

---

(١) البداية والنهاية ج ١٤ ص ١٨

(٢) كانت الغزوة التي حضرها ابن تيمية تسمى واقعة شقجبار في ٧٠٢ هـ . ولها انصر  
المسلمون على التتار

## ب - الناحية الاجتماعية

كان من الطبيعي والحالة السياسية ما ذكرنا ، أن لا تكون هناك حياة اجتماعية مستقرة ، فقد أدى تنازع الامراء المسلمين فيما بينهم ، وكثرة الغارات على البلاد الاسلامية الى اضطراب حبال الامن في ربوع هذه البلاد ووجود حالة من الرعب والفزع في قلوب الناس ، بحيث أصبح لا يظمن أحد على نفسه وماله .

كما أدى نقص الاموال والثرات بسبب أعمال التخريب ، واشتغال الناس بالحروب الى سوء الحالة الاقتصادية وانتشار الفاقة ، فكثرة اللصوص وقطاع الطريق واشتد الغلاء فعمد الناس الى الغش في المبيعات واحتكار الاقوات وتطفيف المكيال والميزان وغير ذلك من العيوب الاجتماعية التي تصحب دائما عهود الجوع والفاقة ، مما حدا بابن تيمية الى وضع كتابه (الحسنة في الاسلام) يوجب فيه على الولاة والمحتسبين النظر في مصالح العامة بمنع الغش والعقوبة عليه ، وفرض التسميرات الجبرية عند اشتداد الغلاء والضرب على أيدي المطففين والمحتكرين .

وزاد الأمر سوءاً ما كان يقع من الفتن والمنازعات بين أرباب المذاهب والمقالات ، وما كان من تحيز الدولة لفريق دون آخر .

فالعزيز صاحب مصر وهو ابن صلاح الدين ، كان قد عزم في السنة التي توفي فيها ، وهي سنة ٥٩٥ هجرية ، على إخراج الحنابلة من بلاده ، وأن يكتب الى بقية إخوانه بأخراجهم من البلاد . (١)

وفي هذه السنة نفسها ، وقعت فتنة كبيرة ببلاد خراسان  
وسمى بها أن نخر الدين الرازي ، وهو من كبار الاشاعرة وفد الى دغيات  
الدين الغوري ، ملك غزنه ، فأكرمه وبني له مدرسة في ( هراة ) ، وكان  
أكثر الغورية كرامية فأبغضوا الرازي وأحبوا إبعاده عن الملك ، فجمعوا له  
جماعة من الفقهاء .

وحضر ابن الفدوة ، وكان شيخاً معظماً في الناس ، وكان على مذهب  
ابن كرام فتناظر هو والرازي وخرجا من المناظرة الى السب والشتم ، فلما  
كان من الغد اجتمع الناس في المسجد الجامع وقام واعظ فتكلم وقال في خطبته :  
« أيها الناس . إنا لا نقول إلا ما صح عندنا عن رسول الله . وأما علم  
أرسطو طاليس وكفريات ابن سينا . وفلسفة الفارابي وما تلبس به الرازي  
فانا لا نعلمها ولا نقول بها ، وإنما هو كتاب الله وسنة رسوله .

ولأى شيء يشتم بالأمس شيخ من شيوخ المسلمين يذب عن دين الله وسنة  
رسوله على لسان متكلم ليس معه على ما يقول دليل ،

فبكى الناس وضجوا وبكت الكرامية واستغاثوا ، وأعانهم على ذلك  
قوم من خواص الناس ، وأنهوا الى الملك صورة ما وقع ، فأمر بإخراج  
الرازي من بلاده .

وفي هذه السنة أيضاً وقعت فتنة بدمشق بسبب عبد الغنى المقدسى ، وذلك  
أنه كان يتكلم في مقصورة الخنابلة بالجامع الأموي ، فذكر يوماً شيئاً من  
العقائد المتعلقة بمسألة الاستواء على العرش والنزول الى سماء الدنيا والحرف  
والصوت ونحو ذلك ، فعقد له الأمير خسام الدين « برغش » مجلساً وجمع الفقهاء  
للمناظرة ، فالزموه بالزامات شنيعة لم يلتزمها ، واستمر على ما يقوله لم يرجع عنه

فقال له « برغش » : كل هؤلاء على الضلالة وأنت وحدك على الحق ؟  
قال نعم - فغضب الأمير وأمر بنفيه من البلد ، وأرسل الأسارى من القلعة  
فكسروا منبر الحنابلة وتعطلت يومئذ صلاة الظهر في محراب الحنابلة (١) .  
فهذه الحكايات وأمثالها ترينا مقدار ما بلغه التعصب المذهبي من نفوس  
المسلمين في ذلك العصر ، وهو أمر لا يشتد ويبلغ أقصى مداه إلا في حالات  
الضعف والجمود العلمي .

كما تصور لنا مدى ما كان يصيب الحنابلة المتشددون في التمسك بظواهر  
النصوص من الأذى والاضطهاد ، وابن تيمية نفسه لاقى عتياً كبيراً من جراء  
انتمائه إلى هذا المذهب ومبالغته في الانتصار له كما سيأتى .

وإلى جانب هؤلاء المتكلمين المتنازعين ، والفقهاء الجامدين كان يوجد  
جماعات الصوفية بما لهم من عادات ورسوم واصطلاحات خاصة اتخذوها نملة  
لم يسيطرون بها على عقول الناس وأرواحهم حتى بعدوا بهم عن هدى  
الكتاب والسنة مما جعل ابن تيمية يمقت التصوف والمتصوفة ويحاربهم بكل  
وسيلة يمكنه ، ويكشف عن كثير من مخاريقهم وحيلهم ، وعلى الجملة فقد كانت  
حياة المسلمين الاجتماعية في ذلك العصر فاسدة إلى حد كبير ومحتاجة إلى إصلاح  
تام شامل يقوم به مصلح مخاص جرى بصير بمواطن الداء وكيفية العلاج

### ج - الناحية العلمية

ولم يكن لنا أن نتوقع نشاطاً في الحركة العلمية ، أو رواجاً لسوق الآداب  
في عصر ساد فيه الأتراك والمماليك ، واستعجمت فيه الأنفس والعقول ،



والألسن والعادات والسياسات والحكومات ، وتحالفت فيه المصائب كلها على المسلمين ، فلم يكن لديهم من الاستقرار والرفاهية ، ما يمكنهم من الاشتغال بالبحث والتفكير .

فقل الانتاج العلمى وركدت الأذهان وأقفل باب الاجتهاد فى الأصول والفروع جميعاً فحرم الأخذ فى الأصول بغير مذهب الأشعرى ، وفى الفروع بغير مذاهب الأئمة الأربعة ، وأصبح قصارى جهد العالم أن يفهم ما قيل من غير بحث ولا مناقشة ، وعمد العلماء إلى جمع المعلومات المتعلقة بكل فن فن ، فنظروها فى سلك واحد ، وألفوا فيها كتباً مطولة أحياناً ، ومختصرة أحياناً ، وسلسلوا منهاجاً حسناً فى التأليف ، ولكن لا أثر فيه للابتكار والتجديد .

غلبت على العلماء فى هذا العصر نزعة التقليد ، وسيطر الجود الفكرى وأصبح العالم إنما يقاس بكثرة ما حفظ من كلام الأولين ، وعرف من آرائهم وإن لم يكن له من استقلال الفكر وحرية الرأى أدنى نصيب ، بحيث يمكن تسمية هذا العصر بحق عصر دوائر المعارف ،

وهكذا عصور الضعف دائماً تمتاز بكثرة الجمع وغزارة المادة مع انضوب فى البحث والاستفناج .

ولكن مع هذا يجب أن لا ننسى أن النهضة العلمية الكبيرة التى قام بها ابن سينا والغزالى فى الشرق وابن رشد فى الغرب ، كانت لانزال آثارها حية باقية تجلت فى طائفة كبيرة من رجال هذه العصر اشتهروا بالنبوغ والتفوق فى ميدان العلوم المختلفة وتركوا من المؤلفات ما خلد ذكرهم وأثار إعجاب العصور من بعدهم .

ونخص من هؤلاء :

١ - غفر الدين الرازي أحد كبار الأشاعرة وإمام الدنيا في عصره كما يقول ابن الأثير، وضع للقرآن تفسيراً حافلاً بمختلف البحوث والنظريات الكلامية . وله في علم الكلام كتب كثيرة أهمها ( المطالب العالية ) و ( المباحث المشرقية ) و ( نهاية العقول في دراية الأصول ) و ( تأسيس التقديس ) وله شرح على إشارات ابن سينا . توفي سنة ٦٠٦ هجرية .

٢ - شهاب الدين السهروردي شيخ صوفية بغداد وصاحب كتاب ( عوارف المعارف ) في التصوف قتل بحلب سنة ٦٣٠ هجرية

٣ - عز الدين بن الأثير صاحب كتاب أسد الغابة في أسماء الصحابة وكتاب الكامل في التاريخ وهو من أحسنها حوادث ، توفي سنة ٦٣٠ هـ أيضاً

٤ - الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي الطائفي الاندلسي صاحب الفتوحات المكية وفصوص الحـكم وزعيم القائلين بمذهب وحدة الوجود توفي سنة ٦٣٨ هجرية .

٥ - الخواجه نصير الدين الطوسي شارح الإشارات وله تعليقات على كتاب المحصل للرازي توفي سنة ٦٧٢ هجرية

وغير هؤلاء كثير ممن كان لهم أثر بارز في الحياة العلمية لهذا العصر وما

تلاه من عصور

## حالة علم الكلام في عصر ابن تيمية

كانت العقيدة الإسلامية في أول أمرها بسيطة سهلة ، يأخذها المسلمون عن الكتاب والسنة دون بحث أو مناقشة كما قدمنا ، وكانوا يملكون بآيات الصفات وأحاديثها لا يقفون عند شيء منها ، ولا يرون أنفسهم في حاجة إلى

تأويلها ، بل كانوا يحرون هذه النصوص على ظواهرها مع التسليم لله فيما وراء ذلك واعتقاد نزيهه عن مماثلة المخلوقين .

ثم لما حدثت فتنة عثمان رضى الله عنه ، واختلف الناس في قتلته ، أكفار أم مؤمنون ثار نزاع بين الخوارج وغيرهم حول معاني هذه الاسماء الدينية مثل مؤمن وفاسق وكافر ونحو ذلك ، وعن أحكامها في الدنيا والآخرة ، فكان هذا أول ما حدث من علم الكلام ، ثم أخذ هذا العلم بعد ذلك ينمو وتتشعب مباحثه ، وقد عملت عوامل كثيرة داخلية وخارجية على تنميته وإنهاضه . ودخلت فيه فرق مختلفة ومدارس متباينة أعانت على ذلك بما أحدثت من آراء ومناهج وبما التزمت من حلول وتفسيرات للعقيدة .

فعلم الكلام في الاسلام لم يتكون دفعة واحدة ، بل تقلب كغيره من العلوم في أطوار مختلفة ، ومرت عليه مراحل عديدة ، حتى تم نضجه وبلغ غاية كماله

وإذا كان من الواجب هنا أن نعرض ولو في لمحة قصيرة ، تاريخ هذا العلم ونبين الادوار التي مر بها . فأنا سأسكتني بأن نقدم للقارئ ملخصاً لما أورده ابن خلدون في هذا الصدد .

يذكر ابن خلدون في مقدمته (١) عند كلامه عن تاريخ هذا العلم أمهات العقائد الايمانية التي أرشد اليها الكتاب والسنة . واعتقدها السلف الصالح من الصحابة والتابعين عن تلك الأدلة العقلية

ثم يشير بعد ذلك الى ما عرض من الخلاف في تفاصيل هذه العقائد ، مما أدى الى انتاج الأدلة العقلية زيادة الى النقل

ويقول إن هذا الخلاف كان بسبب ورود الآيات المتشابهة التي يوم  
ظاهاها التشبيه والتجسيم ، وأن السلف غابوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضح  
دلائلها ، وقضوا بأن هذه الآيات من كلام الله تعالى ، فأمنوا بها ولم يتعرضوا  
لمعناها يبحث ولا تأويل

ولكن شذ لعصرهم مبتدعه ، أو غلوا في التشبيه تعلقاً بظواهر هذه  
الآيات ، ففريق منهم شبهوا في الذات باعتقاد الوجه واليد والقدم ونحو ذلك  
وفريق شبهوا في الصفات باعتقاد النزول والاستواء وغيرهما

ثم يقول أنه لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث  
في سائر الأنحاء حدثت بدعة المعتزلة ، في تصميم هذا التنزيه ، فقضوا بنفي  
صفات المعاني من العلم والقدرة والارادة ونحوها .

الى أن جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري فتوسط بين الطرق . ونفى التشبيه  
وأثبت الصفات المعنوية وقدر التنزيه على ما قصره عليه السلف ، واقتفى  
طريقته من بعده تلامذته كابن مجاهد وغيره

الى أن جاء أبو بكر الباقلاني ، فتصدى للإمامة في تلك الطريقة وهذبها  
ووضع المقدمات العقلية التي تعوق عليها الأدلة مثل إثبات الجوهر الفرد  
والخلاء ونحو ذلك وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية من حيث  
وجوب الإيمان بها .

ثم جاء بعده إمام الحرمين ، فاستخدم الأقيسة المنطقية في تأييد هذه  
العقيدة وخالف الباقلاني في كثير من القواعد التي وضعها مقررراً أن بطلان  
الدليل لا يستلزم بطلان المدلول ، وعلى طريقة إمام الحرمين اعتمد المتأخرون  
من الأشاعرة كالغزالي وابن الخطيب الرازي ، وأدخلوا فيها الرد على

الفلسفة فيما خالفت فيه العقائد الایمانیة .

ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيها واحداً ، وبذلك تم امتزاج الفلسفة بعلم الكلام .

هكذا يعرض ابن خلدون تاريخ هذا العلم ، من أول نشوئه ، الى أن تم امتزاجه بالفلسفة على يد المتأخرين من الأشاعرة ، عرضاً تغلب عليه النزعة الأشعرية

ولسنا الآن بصدد مناقشة هذا العرض ، وبيان ما فيه من قصور وإغفال لبقية المذاهب الكلامية الأخرى بحيث يمكن اعتباره عرضاً لتاريخ الأشعرية وحدهم .

ولكننا نشير فقط الى ما يأخذه على ابن خلدون الاستاذ مصطفى عبد الرزاق من أنه لم يعرض بعد ذلك لما حدث في علم الكلام من نزوع مقاوم لغلو الغالين في خلط الفلسفة ، وذلك بنهوض ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية لاحياء مذهب السلف على طريقة الحنابلة ومقاومة المذهب الأشعري (١)

ونحن نرى أن هذا النقد لا يتوجه الى ابن خلدون وحده ، فإن كثيراً من ألف في تاريخ علم الكلام ومسانله من المتأخرين لم يعرضوا لبيان تلك الحركة التي قام بها ابن تيمية وتلامذته ، حتى أن الاستاذ الامام محمد عبده عرض لتاريخ هذا العلم في مقدمة رسالته في التوحيد دون أن يشير الى تلك الحلقة الأخيرة من علم الكلام ، مما جعل تلميذه السيد محمد رشيد رضا يستدرك

(١) كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للاستاذ مصطفى عبد الرزاق ص ٢٩٤

عليه في تعليقه على تلك الرسالة بقوله :

« فات المؤلف أن يذكر في هذه الخلاصة التاريخية أنه بعد أن استفحل سلطان الأشعرية في القرون الوسطى وضعف أهل الحديث ومتبعو السلف ظهر في القرن الثامن المجدد العظيم شيخ الإسلام أحمد تقي الدين بن تيمية الذى لم يأت الزمان له بنظير في الجمع بين العلوم العقلية والنقلية وقوة الحجة فنصر مذهب السلف على المذاهب الكلامية كلها ببرهان العقل والنقل، (١)

هذا ولعلنا نذكر على تلك الحلقة الأخيرة من تاريخ علم الكلام عند المقرئ المتوفى سنة ٨٤٥ هجرية ، فإنه بعد أن بين حال المذهب الأشعرى وما كان من انتشاره في مصر على يد صلاح الدين الأيوبي ومن بعده من ملوك الأيوبيين ؛ وفي بلاد المغرب على يد محمد بن تومرت قال :

« فكان هذا هو السبب في اشتداد المذهب الأشعرى ، وانتشاره في أمصار الإسلام بحيث نسي غيره من المذاهب وجمـل حتى لم يعد مذهب يخالفه إلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه ، فانهم كانوا على ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ماورد في الصفات إلى أن كان بعد السبع مائة من الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني ، فتصدى للانتصار لمذهب السلف وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية (٢)

ولعل انتشار المذهب الأشعرى في ذلك العهد كما يدل عليه كلام المقرئ وتمكنه من نفوس العلماء والعامة ، واعتقاد الناس فيه أنه مذهب أهل السنة

(١) هامش رسالة التوحيد ص ٢٢ للشيخ محمد عبده (٢) الخطط للمقرئ ج ٤ ص ١٥٤ - ١٨٥

والجماعة هو الذى جعل ابن تيمية يسرف فى نقده ويتعرض له كثيراً حتى  
يحومن الاذهان ذلك السلطان الذى كان يتمتع به هذا المذهب فى معظم  
أقطار الاسلام

ولكن ينبغي أن لا ننسى ، أنه كان هناك الى جانب هذا المذهب الأشعرى  
مذاهب كلامية وفلسفية كثيرة ، فقد كان هناك زيدية بالين وكرامية بخراسان  
وكان هناك شعبة ورافضة ومتصوفة يقولون بوحدة الوجود ، ومتفلسفة  
مشايخون للفارابي وابن سينا ، هذا عدا أصحاب الديانات الأخرى من  
اليهود والمسيحيين وغيرهم .



# الفصل الثاني

## ابن تيمية الطلعة

في ذلك العصر المضطرب الذي ذكرنا بعض مظاهره ، والذي كان يعج بمختلف الآراء والنظريات ويحفل بما لا يحصى من الفرق والمقالات ، والذي انتهت اليه الثقافات كلها دينية وفلسفية ، وعرف كل ما بذله رجال الدين والفلسفة من محاولات في حل المشا كل الاعتقادية والتوفيق بين الدين والعقل .  
ظهر تقى الدين ابو العباس أحمد بن شهاب الدين عبد الحلیم بن عبد السلام ابن عبد الله بن الحضر بن محمد بن الحضر بن علي بن عبد الله بن تيمية الحراني فكان ظهوره بده نهضة إسلامية واسعة المدى بعيدة الأثر .

ولد ابن تيمية بمران يوم الاثنين عاشر ربيع الأول سنة ٦٦١ هجرية . وكانت هذه المدينة مركزاً من مراكز الثقافة اليونانية في بعض العصور ، كما كانت نقطة مهمة للتبادل والاتصال ومقرراً للديانة الصابئية (١)

ولكن صاحبنا لم يقيم بهذه المدينة طويلاً ، فقد قدم مع والده وأهله الى دمشق سنة ٦٦٧ مهاجرين من حران خوفاً من جوار التتار

وفي هذه المدينة الجديدة ، التي كانت أهم حاضرة للثقافة الإسلامية في ذلك العهد بعد القاهرة ، حيث كانت هاتان المدينتان ( القاهرة ودمشق ) قد خلفتا بغداد التي فقدت أهميتها الثقافية بعد استيلاء التتار عليها ، عكف أحمد



على دراسة العلوم الدينية وأخذ يتلقى العلم على كثير من شيوخه النابهين ،  
فدرس على والده عبد الحلیم ، وكان من كبار أئمة الحنابلة (١) مذهب ابن حنبل  
واشتغل بالحديث على شيوخ عديدین فسمع من الشيخ زين الدين أحمد بن  
عبد الدائم المقدسي وكذلك سمع من أبي اليسر والكمال بن عید ونجم الدين  
ابن عساکر وزینب بنت مکی وخلق كثير ، حتى قبل أن شیوخه الذين سمع  
منهم كانوا أزيد من مائتي شيخ .

وكان له من قوة الذکا و سرعة الحفظ وسعة الفراغ ، أكبر عون له على  
ما هو بسبيله من دراسة وتحصيل ، فأتى دراسته الدينية ولما يتجاوز السابعة  
عشرة من عمره ، ويقال أنه شرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت .  
ولما توفي والده سنة ٦٨١ هجرية ، أخذ بدرس الفقه الحنبلي مكانه ، وانتهت  
إليه رياسة هذا المذهب وهو ابن احدى وعشرين سنة . فبعد صيته واشتهر أمره  
وكان ابن تيمية مولعاً بالتفسير بارعاً فيه  
يقول صاحب الدرر :

وكان يتكلم على المنبر على طريقة المفسرين مع الفقه والحديث فيورد في  
ساعة من الكتاب والسنة واللغة والنظر ما لا يقدر أحد على أن يورده في عدة  
بجالس كأن هذه العلوم بين عينيه يأخذ منها ما يشاء ويذر . (٢)  
ولكن مجد ابن تيمية الحقيقي ، وظهوره في ميدان النضال العلمي والثورة

---

(١) قال الذهبي كان أماماً محققاً لكثير من الفنون ، له يد طويلة في الفرائض والحساب  
والهيئة ( شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٧٦ )  
(٢) الدور السكامة ج ١ ص ١٥٣

على عقائد عصره ، لم يبدأ الا في سنة ٦٩٨ هجرية حينما ورد عليه سؤال من  
رحمة ، يقول فيه صاحبه :

ما قول السادة العلماء أئمة الدين أحسن الله اليهم أجمعين في آيات الصفات  
كقوله تعالى ( الرحمن على العرش استوى ) وقوله ( ثم استوى الى السماء ) الى  
غير ذلك من الآيات .

وأحاديث الصفات أيضاً كقوله صلى الله عليه وسلم ( إن قلوب بني آدم  
بين أصبعين من أصابع الرحمن ) وقوله ( يضع الجبار قدمه في النار ) الى غير ذلك  
وما قالت العلماء فيه ، وليبسطوا القول في ذلك مأجورين إن شاء الله تعالى (١)  
ولم يكذب يقع هذا السؤال في يد ابن تيمية حتى أمسك بقلبه وأملى فيه  
عقيدته المعروفة بالجموية السكبرية .

ويقول صاحب الفوات أنه أملاها في قعدة بين الظهر والعصر .  
وفي هذه العقيدة يبسط ابن تيمية مذهب السلف بوضوح وصراحة في  
مثل هذه الآيات والأحاديث مؤيداً ذلك بالنقول عنهم ، وليكن ذلك لم  
يرض علماء الكلام في عصره وعنده نزوعاً منه الى التجسيم والتشبيه ،  
فثاروا عليه ورفعوا أمره الى النائب ، وكان جزاؤه الحرمان من التدريس  
ولم يزل ابن تيمية بعد ذلك ينتقل من محنة الى محنة وهو صابر محتمل  
لا يبالى ما يلقى من الأذى في سبيل دعوته ، ولا يتبرم بغياهب السجون التي  
قضى فيها معظم أيام عمره ، الى أن وافاه أجله وهو محبوس بقلعة دمشق سنة  
٧٢٨ هجرية رحمه الله .

كان لابن تيمية بصير نافذ ونفس طليعة لانكاد تشيع من العلم ، ولا تكل

من البحث ولا تروى من المطالعة ، مع التوفر على ذلك وقطع النفس له  
وصرف الهممة نحوه ، حتى انه لم ينقطع عن البحث والتأليف طيلة حياته في  
الغمام أو في مصر ، في السجن أو في البيت ، بل إنه كان يتوجع ألماً وحسرة  
حينما أخرجوا الكتب والأوراق من عنده في أخريات أيامه عندما كان  
سجيناً بقلعة دمشق ، وكان يعد ذلك من أعظم النكبات .

درس ابن تيمية كل ما عرف في عصره من نحل ومذاهب دراسة واسعة  
وعميقة ، تحذره الى ذلك رغبة حارة في الوقوف على كنه هذه المذاهب  
وأدراك حقائقها

قرأ الفلسفة ووقف على دقائقها ، وكان يعرف الفلسفة اليونانية القديمة  
بدليل ما ينقله من آراء أفلاطون وأرسطو ومقارنته بينهما ، وكذلك عرف  
المنطق الأرسطي ونقده (١) رغم انتفاعه به كثيراً في مناقشته للفرق المختلفة  
وأما دراسته للفلسفة الإسلامية ؛ فكانت دراسة استيعاب وتمحيص تدل  
على عمق وبعد نظر ، فقد قرأ كل ما كتبه فلاسفة الإسلام ولا سيما كتب  
ابن سينا وابن رشد وكان كثيراً ما يستعين بآراء هذا الأخير في نقده لمدرسة  
الفارابي وابن سينا ومناقشته للمتكلمين .

وكان على علم تام بمناهج هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين ، وما حاولوه من  
التوفيق بين الدين والفلسفة .

---

(١) لابن تيمية كتاب في الرد على المنطق اسمه ( نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق  
اليوناني ) ذكره بعض المترجمين له . ويقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق ( وليس في المصنفات  
المعروفة نسخ من هذا الكتاب غير أن الاعتقاد المسمى الهندي أخيره أن لديهم في الهند نسخة  
يظن أنها هي الوحيدة وأنهم يعتزمون نشرها )

وإذا عدونا هذه الناحية الفلسفية الى الناحية الكلامية ، لم نجد لابن تيمية نظيراً في دراسته لمذاهب الكلام وسببه لاغوارها ، ومعرفة ما بينها من صلات وروابط ، وكيفية أخذ بعضها من بعض ورد بعضها الى بعض ، مع اطلاع واسع على جميع ما ألفه علماء الكلام من متقدمين ومتأخرين . فقد قرأ كثيراً من كتب المعتزلة وأحاط بمذاهبهم وكذلك قرأ كتب الأشعرى والباقلاني . وأمام الحرمين . والغزالي . والرازي . وغير هؤلاء من أخرى الأشاعرة كالارموي والآمدي . وغيرهما .

وكذلك قرأ كتب الكرامية ، واستفاد منها في مذهبه ، وأحاط بما كتبه الشيعة والرافضة وملاحدة الباطنية من الاسماعيلية والنصيرية وغيرهما .

وقد وضع كتاباً في الرد على الرافضة سماه ( منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ) ، وهو كتاب جليل القدر مملوء بالتحقيقات العلمية التي تنم عن غزارة علم وسعة اطلاع

كما أن مناقشاته في هذا الكتاب ، تشهد له بالبراعة في ميدان الجدل والقدرة على مناقشة الخصوم ،

وكان ابن تيمية أيضاً يعرف المسيحية وعقائدها فرّقها المختلفة معرفة جيدة وقد وضع كتاباً في الرد عليها سماه ( الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ) وكذلك كان يعرف اليهودية .

والخلاصة أن ابن تيمية قد أحاط علماً بكل تراث الفكر في عصره ، وألم بجميع ألوان الثقافة العقلية من كلامية وفلسفية ، ثم أعمل في ذلك كله عقله النافذ وذهنه الجبار ، فأخرج لنا منه فلسفة نقدية في غاية القوة والخصوبة

ولعل من الخير أن نسوق هنا بعض شهادات المعاصرين لابن تيمية

واعترافهم بسعة علمه وفضله .

يقول كمال الدين بن الزملاكان المتوفى سنة ٧٢٧ هجرية

، كان إذا سئل عن فن من الفنون ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف ، غير ذلك الفن وحكم أن أحداً لا يعرف مثله ، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في سائر مذاهبتهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك ، ولا يعرف أنه ناظر أحداً فأنقطع معه ، ولا تكلم في علم من العلوم سواء كان من علوم الشرع أو غيرها إلا فاق فيه أهله والمنسوب إليه ، وكانت له اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتبيين ،

ويقول الحافظ الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هجرية وهو من تلاميذه :

« كان يتوقد ذكاء وسماعاته من الحديث كثيرة ، وشيوخه أكثر من مائتي شيخ ، ومعرفة بالتفسير اليها المنتهى ، وحفظه للحديث ورجاله وصحته وسقمه فما يالحق فيه ، وأما نقله للفقه والمذاهب الصحابة والتابعين فضلاً عن مذاهب الأربعة فليس له فيه نظير ، وأما معرفته بالملل والنحل والاصول والكلام فلا أعلم له فيه نظيراً ، وأما معرفته بالسير والتاريخ فمعجب عجيب ، وأما شجاعته وجهاده وإقدامه فأمر يتجاوز الوصف ،

فإن ذكر التفسير فهو حامل لوائه ، وإن عد الفقهاء فهو مجتهد المطلق وإن حضر الحفاظ نطق وخرسوا ، واستردوا وأبلسوا ، واستغنى وأفلسوا ، وإن سعى المتكلمون فهو فردم وإليه مرجعهم ، وإن لاح ابن سيدنا يقدم الفلاسفة فلسفهم وبخسهم وهتك أستارهم وكشف عوارهم (١)

(١) كتاب فوات الوفيات لابن شاذان المكتبي ص ٤٤ عند ترجمته لابن تيمية

ويطول بنا الكلام لو ذهبنا نستقرى آراء العلماء في ابن تيمية واعتراهم  
بسبقة وتفوقه .

وليس أنصاره وحدهم هم الذين شهدوا له بذلك ، بل أن أعداءه رغم  
اتهامهم له ، وطعنهم في دينه وعقيدته ، لم يستطيعوا جحود ذلك ولا  
إنكاره ،

وحسبنا أن نذكر هنا شهادة الجلال السيوطي المتوفى سنة ٩١٠ هجرية  
فانه مع ما كان عليه من الانتساب للأشعرية والانتصار لابن عربي (١)  
لم يمنعه ذلك من إنصاف ابن تيمية وأن يقول في شأنه :  
« فوالله ما رمت عيني أوسع علماً ولا أقرى ذكاً من رجل يقال له  
ابن تيمية مع الزهد في المأكل والملبس والنساء ومع القيام في الحق  
والجهاد بكل ممكن ،

وأخيراً إذا كانت قيمة المرء ما يحسنه ، وكان مقياس قيمة الرجل  
ومنزلته في أية ناحية من نواحي الحياة هو ما خلفه في تلك الناحية من آثار  
تبقى من بعده لسان صدق وشاهد عدل على تقدمه وفضله ، فإن ابن تيمية  
بما ترك من مؤلفات ضخمة ورسائل عديدة في جميع فروع العلم عالج فيها شتى  
مسائله تقريباً حتى لم تبق مسألة إلا وله فيها رأى ولا مشكلة إلا ولها على يديه  
حل ، قد أحرز قصب السبق والتفوق على جميع علماء عصره ونال لقب  
شيخ الاسلام بجدارة واستحقاق .

---

(١) لاجلال السيوطي كتاب يدافع فيه عن ابن عربي وبرئته من القول بوحدة الوجود  
وادم هذا الكتاب تنبيه الغبي على تنزيه ابن عربي

## الفصل الثالث

### ابن تيمية الناقم

لم تكن تلك الدراسة الواسعة التي قام بها ابن تيمية للمذاهب المتكلمين والفلاسفة لرغبة منه في الوصول إلى الحقيقة ، أو لكي يتلمس عندها الهدى والشفاء كما فعل الغزالي مثلاً حينما طوف بين المذاهب المختلفة حتى ارتقى أخيراً في أحضان التصوف معتقداً أنه الطريق الموصول إلى الله تعالى ، كما حكى هو عن نفسه في المنقذ من الضلال .

واسكن ابن تيمية إنما درس هذه المذاهب تلك الدراسة المتقنة فيما نعتقد لكي يتمكن من نقدها نقداً علمياً تزيهاً بعيداً عن شوائب الطعن ، فقد كان يعتقد كما اعتقد الغزالي قبله أن نقد المذهب قبل الوقوف على حقيقته خبط في ظلام

نعم لم يكن من المعقول أن ابن تيمية كان يقصد من وراء تلك الدراسة الواسعة للمذاهب الاعتقادية في عصره إلى نحلة يقيمها أو عقيدة يأخذ نفسه بها ، فقد تشبع من أول نشأته بمذهب الحنابلة وهو المذهب الذي وضعه أحمد بن حنبل (١) رضي الله عنه ، والمعروف بمذهب السلف كما سيقين ذلك إن شاء الله عند الكلام على منهجه في العقيدة

---

(١) هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني أحد الأئمة الأربعة وأكثرهم تمسكاً بالنصوص ، كان معاصراً للإمام الشافعي توفي سنة ٢٤١ هجرية

وكانت ظروف نشأته كلها والاحوال القائمة في عصره توحى بسلوكه  
هذا المذهب والانتصار له

فقد نشأ في بيت اشتهر أهله بالعلم ورواية الحديث كابرأ عن كابر كما  
كانوا في الفقه على مذهب ابن حنبل .

وقد ذكرنا أن والده شهاب الدين كان من كبار أئمة الحنابلة وأن  
ابن تيمية نفسه قد انتهت إليه رئاسة هذا المذهب بعد أبيه

أضف إلى ذلك ما كان يعج به المجتمع الاسلامى في عصره من أنواع  
الفوضى والفساد التى فتت في عضد المسلمين وأوهنت من عزائمهم وجعلتهم  
يذوبون أمام سيل التتار والصليبيين .

فكان ابن تيمية يعتقد في قرارة نفسه أن لاسبب لذلك كله إلا ما جد في  
الاسلام من بدع واستحدث من مذاهب فرقت جماعة المسلمين وجعلتهم  
شيعاً .

فكان لابد له وهو يحاول الاصلاح والنهوض بالمسلمين أن يحارب هذه  
الفرق الشاملة والمذاهب الباطلة ، وأن يرجع بالناس الى أصول دينهم  
الاولى من الكتاب والسنة ويدعوهم الى ما كان عليه السلف الصالح من  
الصحابة والتابعين .

تملكت ابن تيمية روح النقد والثورة على ما في عصره من عقائد مخالفة  
لمذهبه السلفى فانبرى لنقدها والرد عليها في كثير من الافاضة والتحليل

ولقد صرف ابن تيمية وكده الى هذه الناحية النقدية حتى كانت أعظم  
نواحيه على الاطلاق وحتى يمكن القول بأزدأكبر نقادة في الاسلام

ولقد ساعده على ذلك مجيئه بعد أن استكمل علم الكلام والفلسفة



مباحثهما ووصلا إلى نهايتهما وعرف ما عند كل فرقة من الآراء وما يمكن أن يورد عليها من النقوض ، ففسى لابن تيمية أن ينظر في هذه المذاهب كلها نظر الناقد الحصيف وأن يستخدم ما كانت تعارض به كل فرقة أختها في إبطالها جميعاً

وابن تيمية نفسه يصرح في بعض رسائله بأن أعظم ما يستفاد من أقوال المختلفين الذين أقوالهم باطلة بيان فساد قول الطائفة الأخرى فيعرف الغالب فساد تلك الأقوال ويكون ذلك داعياً له إلى طلب الحق (١)

وإذا كان ابن تيمية قد تأثر كثيراً بالعزالي في نقده للفلسفة كما تأثر بابن رشد في نقده للبتكلميين ، فلا شك أن أسلوبه في النقد كان أقوى والدفع من أسلوبهما ، كما أنه لم يقتصر على نقد مذهب معين أو فرقة خاصة ، بل كان نقده شاملاً لجميع فرق المخالفين

ونلاحظ على ابن تيمية أنه في مناقشته للفرق المخلفة كان يستخدم أحياناً أساليب منطقية في غاية الخدوش والافتراء كقول له في منهاج السنة « فان من نفى بعض ما وصف الله به نفسه كالغضب والرضا والمحبة والبغض ونحو ذلك وزعم أن ذلك يستلزم التجسيم والتشبيه قيل له فأنت تثبت له الإرادة والكلام والسمع والبصر مع أن ما أثبتته ليس مثل صفات المخلوقين فغل فيما أثبتته مثل قولك فيما نفيت وأثبتته الله ورسوله إذ لا فرق بينهما فان قال أنا لا أثبت شيئاً من الصفات قيل له فأنت تثبت له الأسماء الحسنى مثل حي وعليم وقدير والعبد يسمى بهذه الأسماء ، وليس ما أثبت للرب عن هذه الأسماء مماثل

لما ثبت للعبد فقل في صفاته نظير قولك في مسمى أسمائه فان قال أنا لا أثبت  
أسماءه الحسنى بل أقول هي مجاز أو أسماء لبعض مبتدعاته كقول غلاة الباطنية  
والمفلسفة قيل له فلا بد أن تعتقد أنه حق قائم بنفسه وليس هو مماثلاً لها  
الخ (١)

فانظر كيف يبدأ ابن تيمية في مناقشته فيسائر خصومه ويتنزل معهم إلى  
أبعد الفروض ولا يمكنه كان أحياناً أخرى يعنف في نقده ويشدد في خصومته  
حتى يكاد يخرج في ذلك عن حدود الاعتدال مثل قوله في رسالة الفرقان  
( وحقيقة قول الجهمية المعطلة هو قول فرعون وهو جحد الخالق وتعطيل  
كلامه ودينه كما كان فرعون يفعل ، فكان يجحد الخالق جل جلاله ويقول  
ما علمت لكم من إله غيري ، ويقول لموسى لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك  
من المسجونين ، ويقول أنا ربكم الأعلى ، وكان ينكر أن الله كلم موسى  
أو أن يكون لموسى إله فوق السموات ويريد أن يبطل عبادة الله وطاعته  
ويكون هو المعبود المطاع ، فلما كان قول الجهمية المعطلة النفاة يؤول إلى  
قول فرعون كان منتهى قولهم إنكار رب العالمين وإنكار عبادته وإنكار  
كلامه (٢)

والعل شدة ابن تيمية في النقد وعنفه في الخصومة هي التي جلبت له عداوة  
الكثيرين ممن كادوا له وآذوه واتهموه في دينه وعقيدته وكانوا حرباً  
عليه طول حياته وبعد موته

يقول الاستاذ مصطفى عبد الرزاق :

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١٧٥

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٤٤

(وجملة الأمر فيما أصاب ابن تيمية من الفتن والمحن أن رجال الدين في ذلك العصر هاجوا عليه وأهاجوا ذوى السلطان والعامّة بسبب فتواه في مسألة الصفات وتلك الفتوى أثارت سخط المتكلمين الذين نسبوه إلى التجسيم ثم رد ابن تيمية على الفاتلين بوحدة الوجود من الصوفية واشتد في تقديم وتسفيه آرائهم فسخط عليه المتصوفة وأفتى بعد ذلك ابن تيمية بفتاواه في أمر الطلاق فأغضب الفقهاء من أهل المذاهب الأربعة وفيهم القضاة ولهم يومئذ في المملكة سلطان

وبذلك اجتمع على ابن تيمية المتكلمون والصوفية والفقهاء يكيدون له ويحسدونه ويتبرمون بتنقيصه لأقدار العلماء وتجريحه لآرائهم (١)

ويقول القصيمي في كتابه «الصراع» :

كان الرجل مهاجماً عنيفاً قوياً وكانت حياته وكتبه مهاجمة عنيفة متواصلة الحلقات . وأى شيء كان في ذلك العصر لا يجب الهجوم عليه لإصلاحه ولتنقيته مما أصابه من الأخلاط والأضرار الضارة الفاسدة

ولأجل هذا كثرت خصومه ومناوئره ومعادوه وكثرت الوقيعة في دينه وعلمه وأخلاقه وما كان يرمى إليه من المطالب العليا الشريفة

وقد زاد العداوات والخصومات به ضراوة واستشلاء ما كان عليه من

المجاهرة بالحق ومصادقة الحق (٢)

ولو أن ابن تيمية وقف عند نقد المذاهب والآراء لكان الأمر وليكنه

تعدى ذلك إلى الأشخاص ، فكان لا يتهيب أن ينقد الرجل الكبير ذا

(١) كتاب فيادوف العرب والمسلم الثاني ص ١١٥

(٢) «الصراع» ص ٦٥٣

الأتباع والأنصار الكثرين دون مداراة ولا مصانعة ويسميه باسمه  
فتراه ينقد مثل الأشعري، إمام أهل السنة في عصره وصاحب المذهب  
الذي كانت تدين به في ذلك الوقت معظم أقطار الإسلام فيرميه بالتناقض  
وبأن فيه بقايا من أهل الاعتزال وبشنع عليه في مسألة الكسب (١) ويروى  
في ذلك قول الشاعر :

مما يقال ولا حقيقة عنده \* معقولة تدنو من الأفهام  
الكسب عند الأشعري والحال عنه \* د الهاشمي وطفرة النظام (٢)

وتراه أيضاً ينقد الغزالي حجة الإسلام ويقول عنه أنه على الرغم من  
نقده للفلسفة قد اتبع كثيراً من أصولها وإن كلامه لاهو إلى الإسلام المحض  
ولا إلى الفلسفة الصريحة بل يحمله برزخاً بين الإسلام والفلسفة ، ويقول  
إن المسلم يتفلسف به تفلسف مسلم والفيلسوف يسلم به إسلام الفيلسوف  
ويرميه أيضاً بالتقلب بين المذاهب المختلفة ويروى في حقه ذلك البيت الذي  
أنشده ابن رشد من قبل :

يوما يمان إذا لاقيت ذا يمن • وإن لقيت معدياً فعدنان (٣)

وأما نقده لابن عربي وابن سبعين وأضرابهما من أنصار وحدة الوجود  
ورميه لهم بالكفر والإلحاد والزندقة ، فقد بلغ فيه حد الاقتراع وكان  
ذلك سبباً في كثير من المحن التي لقيها في حياته دو وأصحابه الخنابلة وذلك لما

---

(١) كان الأشعري يرى أن كسب العبد لفعله هو مجرد مفارقة قدرته الخادثة لفعله من غير تأني

لها فيه أصلا

(٢) منهاج ج ١ ص ١٢٧

(٣) منهاج ج ١ ص ٩٩

كان يتمتع به ابن عربي عند بعض رجالات الدولة من قدسية واحترام  
يقول صاحب الدرر :

( وكان أعظم القائمين عليه الشيخ نصر المنبجي لأنه كان بلغ ابن تيمية  
أنه يتعصب لابن عربي فكتب إليه كتابا يعاتبه في ذلك فما أعجبه لكرمه  
بالغ في الخط على ابن عربي وتكفيره فصار هو يحط على ابن تيمية ويغري  
به بيبرس الجاشنكير وكان بيبرس يفرط في محبة نصر ويعظمه وقام القاضي  
زين الدين بن مخلوف المالكي مع الشيخ نصر وبالغ في أذية الحنابلة (١)

\*\*\*

# الفصل الرابع

## موقف ابن تيمية

من مناهج الفلاسفة والمتكلمين

قلنا إن ابن تيمية قد عني بدراسة المذاهب المختلفة من فلسفية وكلامية وإنه لم يكن يقصد من وراء تلك الدراسة إلى البحث عن عقيدة صالحة يأخذ نفسه بها ويدعو إليها ، ولكن رغبته في نقد هذه المذاهب هي التي دعت إلى دراستها تلك الدراسة العميقة لكي يتمكن من نقدها نقداً علمياً بعيداً عن المجازفة .

والآن نريد أن نبين موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين في بحث الشئون الإلهية وكيف أنه نقدها وبين أن المناهج التي سلكها هؤلاء وأولئك كانت بعيدة كلها عن الصواب

أما الفلاسفة فالمتقدمون منهم كأرسطو فيري ابن تيمية كما رأى الغزالي قبله (١) أنهم أبعد الناس عن معرفة الأمور الإلهية ، وأن أكثر كلامهم فيها خبط وتخليط ، لأنهم لم يستضيئوا بنور النبوة ولا كانت عندهم شريعة ، فلذلك كان كلامهم في هذه الشئون مع كثرة ما فيه من الخطأ في غاية الندرة والقلّة

---

(١) يقول الغزالي في المنتقى من الضلال (وأما الإلهيات ففيها أكثر غلطهم فأتقوا على أوقاف بالبراهين على ما شرطوه في المنطق )

و يشبه ابن تيمية كلام أرسطو في الالهيات بلحم جمل غث على رأس جبل  
وعر وأنه لاسهل فيرتقى ولاسمين فيقل (١)

وأما فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا فيقول لهم وإن كانوا قد  
توسعوا في هذه المباحث وتكلموا في الالهيات والنبوت والمعاد بما لا يوجد  
عند هؤلاء الفلاسفة المتقدمين وكان كلامهم في ذلك أجود وأقرب إلى الحق  
من كلام سلفهم إلا أنهم مزجوا الحق الذي أخذوه من الدين بالباطل  
الذي بنوه على أصولهم الفلسفية الفاسدة (٢) وحاولوا التوفيق بين الدين  
والفلسفة ولكن على حساب الدين ، فهم يعمدون إلى النصوص فيؤولونها  
بتأويلات بعيدة ومتكلفة حتى تتلاءم مع قراعدم الفلسفية

فيقولون مثلاً إن صفات الله التي جاء بها القرآن ونطقت بها السنة ليست  
إلا تعبيرات عن ذات واحدة ويقولون إن العرش هو الفلك التاسع  
والكرسي هو الفلك الثامن والملائكة هي النفوس والقوى التي في الأجسام  
وما يحدث في العالم من خوارق الامادات حتى معجزات الانبياء إنما سببه عندهم  
قوة فلكية أو طبيعية أو نفسانية إلى غير ذلك من الأمور التي وجدوها في  
الفلسفة فتمحلوا لها نصوصاً من الدين (٣)

وبالجملة فالمنهج الذي يسلكه هؤلاء الفلاسفة في بحث هذه الأمور الالهية  
منهج عقلي لا يرجعون في العلم بشيء منها إلى ما جاء به الرسول ولا يعرفون  
من العلوم السلكية ولا العلوم الالهية إلا ما يعرفه الفلاسفة المتقدمون مع

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٨٦

(٢) منهاج السنة ج ١ ص ٩٦

(٣) تفسر سورة الاخلاص ص ٨٤

زيادات تلقوها عن بعض أهل الكلام أو أهل الملة (١)

وأما المتكلمون فالمعتزلة منهم رجحوا أيضاً جانب العقل وغلوا في تقديره في نظر ابن تيمية فحكموا باستقلاله وكفايته في الوصول إلى قضايا الدين الأساسية مثل العلم بوجود الصانع وقدرته ونحو ذلك ونفوا صفات الله عز وجل متأولين ماورد فيها من النصوص كالفلاسفة وكذلك تأولوا كثيراً من النصوص التي ظنوا أنها تتعارض مع ما يقضى به العقل

وأما الأشعرية فيقول ابن تيمية أن المتأخرين منهم مثل إمام الحرمين والغزالي والرازي لجأوا إلى التأويل في الصفات الخبرية كغيرهم من الفلاسفة والمعتزلة

وخلاصة القول أن هذه الفرق الثلاث من فلاسفة ومعتزلة وأشعرية مناهجهم في العقيدة بعيدة عن الحق في نظر ابن تيمية لأنهم جميعاً يسلمون بقضية عامة وهي أنه إذا تعارض العقل والنص وجب تقديم العقل فيحكمون عقولهم في مسائل العقيدة ويتلاعبون بالنصوص ، فإذا كانت ثابتة بحيث لا يمكن ردها جعلوها من المتشابهة وإلا بادروا إلى إنكارها يقول ابن تيمية في شأن هؤلاء :

والموقف (٢) من أهل الضلال نجعل لها ديناً وأصول دين قد ابتدعوه برأيهم ثم يعرضون على ذلك القرآن والحديث فان وافقه احتجوا به اعتقاداً لا اعتماداً ، وإن خالفه فتارة يحرفون الكلم عن مواضعه وتأولونه على غير تأويله ، وهذا فعل أئمتهم ، وتارة يعرضون عنه ويقولون نفوض معناه

(١) المصدر نفسه والصفحة نفسها

(٢) يعني بهم الذين حاولوا التوفيق بين الدين والعقل من الفلاسفة والمتكلمين



إلى الله وهذا فعل عامتهم ، وعمدة الطائفتين في الباطن غير ما جاء به الرسول  
يجعلون أقوالهم البدعية محكمة يجب اتباعها واعتقاد موجهها والمخالف إما  
كافر وإما جاهل لا يعرف هذا الباب ، وليس له علم بالمعقول ولا بالأصول (١)  
وكما عارض ابن تيمية مناسج هؤلاء العقائين في العقيدة وبين فسادها  
وبعدها عن منهج القرآن كذلك ذم الغلاة من الحرفيين الذين يهملون جانب  
العقل بالكلية ويقفون عند حرفية النص ويقول إنهم قد يخلطون الآثار  
صحيحها بسقيمها ، وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب وأنهم إنما يستدلون  
بالقرآن من جهة أخبصاره لا من جهة دلالاته ، فلا يذكرون ما فيه من  
الأدلة العقلية على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد ، بل ولا  
يعرفون أنه قد بين الأدلة العقلية الدالة على ذلك ويجعلون الإيمان بالرسول  
قد استقر فلا يحتاج أن يبين الأدلة الدالة عليه (٢)

ويذكر ابن تيمية أن هناك حزباً ثالثاً عرف تفريط هؤلاء وتعدى  
أولئك وبدعهم فذمهم وقنع بالتقليد وأعرض عن الاستدلال بالكلية عقلياً  
كان أو نقلياً ، فهم لا ينظرون في الأدلة التي ذكرها الله في القرآن والتي تبين  
أن ما جاء به الرسول حق ويخرج الذكي بمعرفة ما عن التقليد وعن الضلال  
والبدعة والجهل

وهؤلاء في نظره أضل من سيقمهم لأنهم لم يتدبروا القرآن وأعرضوا عن

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١٠ رسالة الفرقان

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٨٤ مارج النصوص

آيات الله التي بيّنها في كتابه (١)

هذا هو موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين يرى أنها تخرج دائماً إما إلى الافراط أو التفريط فهي إما مغالية في تقدير العقل واعتباره المرجع الأول في مسائل العقيدة دون رجوع في ذلك إلى هدى الكتاب والسنة ، وإما مقصرة تهمل جانب العقل وتكتفى بما ورد في القرآن من الاخبار عن شئون الربوبية والنبوة والمعاد دون نظر في الأدلة المثبتة لذلك وإذا كانت هذه المناهج كلها غير صحيحة في نظر ابن تيمية وكانت الفرق السالكة لهذه المناهج بعيدة كلها عن الحق فابن تيمية لا يرى مع ذلك أنها في مرتبة واحدة من الزيغ والضلال ، بل كان يرى أن بعضها خير وأقرب إلى الحق من بعض ، بحسب قربها من الكتاب والسنة ، وموافقتها لما جاء به الرسول .

فالاشاعرة مثلاً أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري هم في نظره خير من المعتزلة ومن عداهم من سائر الفرق الأخرى لأنهم يوافقون السلف في كثير من المسائل كما أنهم ردوا على بدع المعتزلة والجهمية والرافضة وبينوا كثيراً من تناقضهم وعظموا الحديث والسنة ومذهب الجماعة وإذا كان في كلامهم ما هو خطأ فكثير من هذا الخطأ إنما تلقوه من المعتزلة بسبب أن شيخهم أبا الحسن الأشعري كان مع المعتزلة وبقى على مذهبهم أربعين سنة يقرأ على أبي علي الجبائي وبعض ذلك أخطأوا فيه لافراط المعتزلة في الخطأ ، فقابلوهم بمقابلة

انحرفو فيها كالجيش الذى يقاتل الكفار فربما حصل منه بعض الانحراف (١)  
ثم المعتزله هم أيضاً فى نظره خير من الشيعة والخوارج وغيرهم لانهم  
يقرون بخلافه الخلفاء الاربعة ويتولون عثمان ويعظمون أبا بكر وعمر  
ويعظمون الذنوب ، فهم يتحرون الصدق كالخوارج ولا يخجلون الكذب  
كالرافضة ، ولا يرون اتخاذ دار غير دار الاسلام

ولهم كتب فى تفسير القرآن ونصر الرسول ومحاسن كثيرة يترجعون  
بها على غيرهم ، وهم إنما كان قصدهم إثبات توحيد الله ورحمته وحكمته وصدقه  
وعدله وليكنهم غلطوا فى بعض ما قالوه فى كل واحد من هذه الاصول (٢)  
وهكذا نرى أن خصومة ابن تيمية لهذه الفرق لم تكن تمنعه من الاعتراف  
بما عندها من حق وتلك فيما نعتقد ميزة النقد الثريه وحسن التقدير

\*\*\*

---

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١٢٣

(٢) مجموعة الرسائل السكري ج ١ ص ٧٥ رسائل الفرقان

# الفصل الخامس

## تأييد ابن تيمية

لمنهج السلف

وإذا كان ابن تيمية قد أفاض في نقد المناهج السالفة في العقيدة وذم أصحابها فقد رأى أن المنهج القويم الذي يجب اتباعه في ذلك هو منهج السلف الذين وقفوا عند حدود الكتاب والسنة دون أن يتدعوا في الدين شيئاً

والسلف في نظر ابن تيمية خير الفرق قبلاً وأهداهم سبيلاً ، وهم أفضل الناس بعد الأنبياء ، فإنه إذا كانت أمة محمد خير أمة أخرجت للناس ، كما نطق بذلك الكتاب الكريم ، فأولئك خير أمة محمد ، كما قال صلى الله عليه وسلم ( خير القرون الذين بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم )

ولهذا كانت معرفة أقوال السلف وأعمالهم في العلم والدين خيراً وأنفع في نظر ابن تيمية من معرفة أقوال المتأخرين وأعمالهم في جميع علوم الدين وأعماله كالتفسير وأصول الدين وفروعه والزهد والعبادة والأخلاق والجهاد وغير ذلك ، فإنهم أفضل ممن بعدهم كما دل عليه الكتاب والسنة فالافتداء بهم خير من الافتداء بمن بعدهم ومعرفة إجماعهم ونزاعهم في العلم والدين خير من معرفة ما يذكرون من إجماع غيرهم ونزاعهم

وذلك أن إجماعهم لا يكون إلا معصوماً ، وإذا تنازعوا فالحق لا يخرج عنهم فيمكن طلب الحق في بعض أقوالهم ، ولا يحكم بخطأ قول من أقوالهم حتى يعرف دلالة الكتاب والسنة على خلافه

وبالجملة فهم أكمل الامة علماً وإيماناً وخطوهم أخف وصوابهم أكثر (١)  
وينكر ابن تيمية على من يقول إن السلف لم يبينوا أصول الدين ولم  
يخوضوا في مسائل العقيدة وإنهم كانوا يذمون الكلام والجدال في ذلك  
ويرى أن السلف لم يذموا جنس الكلام ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل  
الذى أمر الله به ورسوله أو الاستدلال بما بينه الله ورسوله ولا ذموا كلاماً  
هو حق بل ذموا الكلام الباطل وهو المخالف للكتاب والسنة والمخالف  
للعقل أيضاً (٢)

وخير من يمثل السلف عند ابن تيمية هو الامام أحمد بن حنبل فكلامه  
في نظره هو المعيار الذى يفرق به بين السنة والبدعة ، لانه لما صبر في محنة  
القول بخلق القرآن وثبت على ما كان عليه السلف ولم يجب أهل البدعة إلى  
بدعتهم استحق بذلك أن يكون إماماً في الدين كما قال تعالى ( وجعلنا منهم  
أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون ) (٣)

ولهذا كان ابن تيمية يعظمه ويتحرى متابعتة والاخذ بأقواله في أصول  
الدين وفروعه ويستشهد بكلامه كثيراً في مؤلفاته  
والآن ما هو منهج السلف الذى وقف ابن تيمية حياته على الانتصار له  
والدعوة اليه

يقول ابن خلدون في مقدمته :

( وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالنزاهة المطلق الظاهر الدال على

---

(١) مجموعة الرسائل العسكرية ج ١ ص ١٦ و ١٧ رسالة الفرقان

(٢) المصدر نفسه ص ١١٤ من رسالة الفرقان أيضاً

(٣) مهاج ج ١ ص ٢٥٦ و ٢٥٧ ومجموعة الرسائل والمعامل ج ٢ ص ٦٤

غير تأويل في آى كثيرة وهى سلوب كلها صريحة في بابها فوجب الايمان بها  
ووقع في كلام الشارح صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها  
على ظاهرها ، ثم وردت في القرآن آى أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في  
الذات وأخرى في الصفات ، فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها  
ووضوح دلالتها وعلوها استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله  
فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها يبحث ولا تأويل وهذا معنى قول الكثير منهم  
( أقرأوها كما جاءت ) أى آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا  
تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والاذعان له (١)

ويقول المقرئ في خططه :

ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوى ووقف على الآثار السلفية  
علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة على  
اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن  
شئ مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان  
نبيه محمد عليه الصلوات والتهنيت بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن  
الكلام في الصفات ، نعم ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة  
فعل وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة  
والسمع والبصر والكلام والجلال والاکرام والجود والانعام والعسر  
والعظمة وساقوا الكلام سوفا واحداً  
وهكذا أثبتوا رضی الله عنهم ما أطلقه على نفسه الكريمة من الوجه

واليد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين فأثبتوا رضى الله عنهم بلا تشبيهه ونزهوا من غير تعطيل ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شئ من هذا ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله وعلى إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام سوى كتاب الله ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ومسائل الفلسفة فمضى عصر الصحابة على ذلك (١)

ويقول الصابوني (٢) في رسالة صغيرة له تسمى عقيدة السلف :

أصحاب الحديث حفظ الله أحياءهم ورحم الله أمواتهم يمشدون لله تعالى بالوحدانية والرسول صلى الله عليه وسلم بالرسالة والنبوة ويعرفون ربهم عز وجل بصفاته التي تنطق بها وحيه وتزيله أو تشهد له بها رسوله على ما وردت الأخبار الصحاح به ونقلته الثقات العدول عنه ويثبتون له جل جلاله ما أثبت لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم لا يعتقدون تشبيهها لصفاته بصفات خلقه

الى أن يقول :

وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن ووردت بها الأخبار الصحاح من السمع والبصر والعين والوجه والسمع والقدرة والقوة والعزة والعظمة والارادة والمشيئة والكلام والرضا والسخط والحياة واليقظة والفرح والضحك وغيرها من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين بل يفتنون فيها إلى ما قاله الله تعالى وقاله رسوله ﷺ من

(١) الخطط للتريزي ج ٤ ص ١٨١

(٢) هو إدريمان الصابوني شيخ نيسابور توفي سنة ٤٤٩ هـ

غير زيادة عليه ولا إضافة إليه ولا تكيف له ولا تشبيه ولا تحريف ولا  
تبديل ولا تغيير ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه بتأويل  
منكر ويجرون على الظاهر ويكلمون عليه إلى الله تعالى ويقولون بأن تأويله  
لا يعلمه إلا الله .

ويقول الشوكاني في رسالة صغيرة أيضاً تسمى ( التحف في مذاهب  
السلف ) :

« وهذا الكلام الذي ذكرنا تعرف أن مذهب السلف من الصحابة ،  
رضي الله عنهم والتابعين وتابعيهم هو إيراد أدلة الصفات على ظاهرها ،  
من دون تحريف لها ولا تأويل متعسف لشيء منها ولا جبر ولا تشبيه ،  
ولا تعطيل يفحش إليه كثير من التأويل ،

ويمكننا أن نستخلص من هذه النقول التي أوردناها أن السلف لم  
يسكنوا يعمدون إلى تأويل شيء مما ورد في الصفات بما يوهم ظاهره التشبيه  
مثل قوله تعالى : ( الرحمن على العرش استوى ) و ( أأنتم من في السماء )  
و ( يد الله فرق أيديهم ) ونحو ذلك وهذا أمر متفق عليه .

ولكن الخلاف هل كان السلف لا يفهمون معاني هذه الآيات بل إنما  
كانوا يقرأونها تعبداً فقط دون أن يكون لها مدلول في عقولهم أصلاً وذلك  
بعد صرفهم لها عن ظواهرها واعتقاد أن هذه الظواهر غير مرادة لله  
لاستحالتها في نظر العقل وإفضائها إلى التشبيه - هذا ما يدل عليه كلام  
ابن خلدون

ولكننا إذا تأملنا كلام المقرئ والصابوني والشوكاني وغيرهم في بيان  
عقيدة السلف استطعنا أن نفهم منه أن السلف كانوا يفهمون معاني هذه



الآيات والآحاديث بدليل أنهم كانوا يثبتون لله ما تضمنته من صفات .  
ولو كان معنى هذه الآيات والآحاديث غير مفهوم لهم البتة لما صح منهم  
الاثبات إذ كيف يثبتون شيئاً لا يعقل معناه .

غاية الأمر أن السلف رضى الله عنهم لم يكونوا يبحثون فيما وراء هذه  
الظواهر عن كنه هذه الصفات أو كيفية قيامها بذاته تعالى .  
فمثلاً ( الرحمن على العرش استوى ) يفهم منها السلبي لأول وهلة معنى  
الاعتدال والعلو . ولكنه لا يبحث فيما بعد ذلك عن حقيقة هذا الاستواء  
وكيفيته مع اعتقاد أنه لا يماثل استواء المخلوق على المخلوق

ولهذا لما سئل مالك بن أنس - كيف استوى ربنا على العرش : قال  
الاستواء معلوم والكيف مجهول

ويقصد بذلك أن معنى الاستواء في الآية معسوف من اللغة لا يمكن  
جموده ، وأما كيفيته فهي مجهولة لنا بل هي من المتشابه الذي اسأثر الله تعالى  
بعلته ، وهكذا يقال في باقى الصفات

وقد مال ابن تيمية الى هذا الرأى الأخير وبين أنه حقيقة مذهب السلف  
وأن القول بأن السلف كانوا لا يفهمون معانى هذه النصوص ولا يسألون عنها  
رمى لهم بالتقصير فى أهم المهمات فى الدين وهو معرفة صفات الله تعالى  
وإذا ثبت أنهم كانوا يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن إتفه  
الاشياء وأحقرها وكان هو يبين لهم ذلك فكيف لا يسألون عن معانى هذه  
النصوص حتى يجابوا بما يوضحها لهم مع توفر الرغبة وشدة الحاجة الى معرفة  
ذلك لتعلقه بأصول الدين

بل كيف يمكن القول بأن الله نزل في القرآن ما لا يفهم معناه مع أنه أنزله لتدبره ونعقله وأمرنا بذلك فقال تعالى ( كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب )

وكيف يمكن القول بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الناس بلا بيان وأنه لم يشرح لهم ما غرض عليهم فهمه من كتاب الله مع أن الله أرسله ليعين للناس ما نزل اليهم وليبلغهم البلاغ المبين

بقول ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص :

« فان أكثر آيات الصفات اتفق المسلمون على أنه يعرف معناها والبعض الذي تنازع الناس في معناه إنما ذم السلف منه تأويلات الجهمية ونفوا علم الناس بكيفية كقول مالك ( الاستواء معلوم والكيف مجهول ) وكذلك قال سائر أئمة السنة

وحينئذ ففرق بين المعنى المعلوم وبين الكيف المجهول ، فان سمي الكيف تأويلاً ساغ أن يقال هذا التأويل لا يعلمه إلا الله كما قدمناه أولاً وأما إذا جعل معرفة المعنى وتفسيره تأويلاً كما يجعل معرفة سائر آيات القرآن تأويلاً ، وقيل أن النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل والصحابة والتابعين ما كانوا يعرفون معنى قوله ( الرحمن على العرش استوى ) ولا يعرفون معنى قوله ( ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ) إلى أمثال هذه الآيات بل استأثر الله بعلم معناها كما استأثر بعلم وقت الساعة وإنما كانوا يقرأون الفاظاً لا يفهمون لها معنى كما يقرأ الإنسان كلاماً لا يفهم منه شيئاً ، فقد كذب على القوم

والنقول المتواترة عنهم تدل على نقيض هذا وأهم كانوا يفهمون هذا كما يفهمون غيره من القرآن وإن كان كنه الرب عز وجل لا يحيط به العباد

ولا يحصون ثناء عليه، (١)

ولما كان أعداء مذهب السلف يرمونه بالجمود ومنايذة العقل بسبب روقه  
عند الظواهر التي يقضى العقل باستحالتها فقد حاول ابن تيمية جهده أن يبرر  
هذا المذهب من ناحية العقل أيضاً بل وأن يثبت أنه هو المذهب الذي  
يساير العقل في منطقه ويتمشى مع الفطرة السليمة التي لم تفسدها الأهواء ولم  
يطمس نورها ظلمات التقليد

وأن يثبت كذلك أن هذا الذي يدعيه خصوم هذا المذهب معقولات  
ضرورية ويقدمونها على النص ليست كذلك في الحقيقة بل هي من أحكام  
الوهم والخيال

فمثلاً إذا كان معنى الاستواء على العرش في الظاهر هو العلو والارتفاع وكان  
السلف يعتقدون بعلوه تعالى على خلقه فليس هذا في نظر ابن تيمية مما يقنأ في  
مع العقل في شيء بل العقل المصريح بحكم بأن كل موجودين إما أن يكونا  
متباينين أو متداخلين

ومادام الله عز وجل ليس داخل العالم ولا حالا في شيء من أجزائه  
فلا بد أن يكون مبايناً له عالياً عليه

وأما ما يدعيه طوائف العقليين من استحالة الاستواء الحقيقي على الله  
وتأويلهم له بالاستيلاء أو التدبير بحجة أن الاستواء على الحقيقة يستلزم  
الجمعية والله عندهم يستحيل أن يكون جسماً بل هو ذات مجردة عن المادة  
ليست بداخل العالم ولا خارجه ولا متصلة به ولا منفصلة عنه فهي دعوى  
باطلة في نظر ابن تيمية

وما يدعونه من التجريد هو في نظره أمر تقديري محض لا وجود له إلا في الأذهان

ويرى ابن تيمية أن القول بوجود مبادئ للعالم عال عليه هو أولى في العقل وأقرب إلى الفطرة من هذا الذي يدعونه من التجريد (١)

وهكذا نرى ابن تيمية يحاول بعنف أن يعكس الأمر على خصومه وأن يشككهم في معقولاتهم وأن يقوم بنفس الدور الذي لعبه الفلاسفة حينها كانوا يحرمون النصوص إلى الفلاسفة فأخذ هو يحرم العقل إلى خدمة النص

وفي سبيل ذلك اضطر ابن تيمية أن يهدم كثيراً من قضايا العقل التي يظنها الناس ضرورية وأن يقيم مكانها أخرى تتلاءم مع نصوص الدين الصريحة بحيث لا يحتاج بأزاء هذه النصوص إلى إنكار أو تأويل

وقد ألف ابن تيمية في ذلك كتابه الذي سماه (الموافقة بين صريح المعقول وصريح المنقول)

وهذا الكتاب يعتبر من أقوم ما كتب ابن تيمية ، وقد حاول فيه أن يوفق بين العقل والنقل وأن يزيل ما عساه يتوهم بينهما من تعارض وأن يثبت أن المعقولات الصريحة لا تتنافى بأية حال مع المنقولات الصحيحة وأن كل ما يتحدث به عن اختلاف بينهما فسيبه أحد أمرين ، إما اختلاط في العقل وإما جهل بالنص

يقول القصبى في كتاب الصراع ما ملخصه :

« ولقد استطاع ابن تيمية بمهارة أن يوفق بين نصوص الشريعة الثابتة وبين المعقولات الصريحة وأن يزيل ما بينهما من خلاف وأن يحل تلك

العقد القوية التي عقدت حول أمهات الدين الاعتقادية مثل الصفات السمعية  
وقيام الصفات بالذات ومثل الأفعال الاختيارية وقيامها بذاته تعالى ومغايرة  
الصفات للذات وصفات التعليل والحكمة والاختيار وصفة الكلام وصفة  
الاستزاء والعلو وحدوث العالم وبعث الأجساد والنبوات والكرامات  
والمعجزات والتوفيق بين العقل والنقل

وقد كان الناس قبله بأزاء النصوص فريقين متعادين فريقاً سخر منها وزهد  
فيها لما أبقن مخالفتها للمعقولات الضرورية وإن اصطدم شيء من عقلياته  
بشيء منها لجأ إلى تأويله

وفريقاً قبلها بإيمان واستسلام ظاهر على مضض مع اعترافه بأنه لا يمكن  
الإصلاح بينها وبين المعقولات في الظاهر

وكان لكل من الفريقين اتباع وأنصار وكانت السكثرة في جانب العقليين  
ولذلك كان المعترزة التفوق على خصومهم ، فلما جاء ابن تيمية عمداً إلى  
تبديد هذه الغمة وأقام الأدلة على توافق العقل والنقل وأنهما أخوان  
لا يختلفان ، (١)

# الفصل السادس

## موقف ابن تيمية

من العقل والنقل

قلنا فيما سبق إن ابن تيمية قد حاول جهده أن يوفق بين العقل والنقل  
وأن يزيل ما بينهما من تعارض في الظاهر

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن ابن تيمية كان يعترف بالعقل كنصر  
مستقل من عناصر الاستدلال في مسائل العقيدة أو أن له من السلطة في  
شئون الدين ما به يقوى على مزاحمة النص فضلاً عن تقديمه عليه

بل كل وظيفة العقل في نظره أن يفهم ما جاءت به النصوص دون أن  
يبتكر من عنده شيئاً لأن الدين جاء بتضاياه مبرهنة مدلة وليس على العقل إلا  
أن ينظر في تلك الأدلة والبراهين

نظر ابن تيمية فوجد الاختلاف في العقائد قد بلغ حداً لا يجمل الأعضاء  
عنه ورأى أن كل فرقة تدعى أن عندها من المعقول ما ليس عند غيرها وأن  
مذهبها هو المذهب الصحيح الموافق لصريح العقل ولم يجد هناك ما يصح أن  
يكون مرجعاً لهذه الفرق كلها ترد إليه ما تنازعت فيه ليحكم بينها غير الكتاب  
والسنة

فدعاهم جميعاً إلى عرض آرائهم ومذاهبهم على ما جاء به الرسول ليأخذوا  
بما وافقه ويدعوا ما خالفه

وحذرهم من الشطط والانحراف والسير وراء العقول التي لا ضابط لها  
وأوجب على العقل النظر في حدود النص ولم يجد في ذلك شيئاً من الحجر  
عليه فان فيما جاء به الكتاب الكريم من فنون الأدلة ومتنوع البراهين مجالا  
واسعاً للعقل (١) - يقضى فيه رغبته ويشبع نهمه مع ضمان السير في الجادة  
دون تمثر أو انحراف

كان ابن تيمية يعتمد كثيراً بالكتاب والسنة ويؤمن بكفايتهما للجميع  
الأحكام الدينية اعتقادية كانت أو عملية

ومتى صح عنده النص لم يعدل به شيئاً آخر ولم يانفت الى ما يعارضه  
من أفيسة نظرية أو مكاشفات صوفية أو غير ذلك مما يدعيه الناس طرقاً للمعرفة  
والطريق الوحيد للوصول الى العلم اليقيني عنده هو ما جاء به الرسول لأن  
الرسول بين الدين أصوله وفروعه جميعاً فهو لا يؤخذ إلا منه وإلا لم يكن علماً  
ومقياس صحة العقل وفساده في نظر ابن تيمية هو موافقته لما جاء به  
النص أو مخالفته له، ويرى ابن تيمية أن الواجب في المسائل الدينية أن يخضع  
العقل للنص ويكون تابعاً له بخلاف ما يدعيه أرباب النظر العقلي من اخضاع  
النصوص للعقول

ولا يكون العقل دائماً في نظر ابن تيمية إلا موافقاً للنقل ، فصحة النقل  
وفساده مرتبطة بصحة العقل وفساده .

---

(١) يرى ابن تيمية أن خلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الالهيات من الأدلة اليقينية  
والمعارف الالهية قد جاء بها الكتاب والسنة مع زيادات أو تكميلات لم يمتد إليها إلا من  
هداه الله بخطابه وأن ما قد جاء به الرسول من ذلك فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين  
والآخرين (محتاج السنة ج ١ ص ١٧٤)

يقول في المنهاج :

والقول كلما كان أفسد في الشرع كان أفسد في العقل فان الحق لا يتناقض  
والرسل إنما أخبرت بحق والله فطر عباده على معرفة الحق والرسل إنما بعثت  
بتمثيل الفطرة لا بتغيير الفطرة، (١)

وخلاصة القول أن ابن تيمية يرى أن القرآن هو الامام الذي يقتدى  
به ، وأن الرجل لا يكون مؤمناً حقاً حتى يؤمن بجميع ما أخبر به الرسول  
إيماناً جازماً ليس مشروطاً بعدم المعارض وأن لا يتكلم في شيء من الدين  
إلا تبعاً لما جاء به الرسول فلا يتقدم بين يديه بل ينظر ما قاله فيكون قوله  
تبعاً لقوله وعليه تبعاً لأمره

وإذا أراد معرفة شيء من الدين والكلام فيه نظر فيما قاله الله ورسوله  
فمنه يتعلم وبه يتكلم وفيه ينظر ويتفكر وبه يستدل

وهذا عنده هو أصل العلم والايان وطريق الخير والسعادة (٢)

يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان :

فصل في جماع الفرقان بين الحق والباطل والهدى والضلال والرشاد والغي  
وطريق السعادة والنجاة وطريق الشقاوة والهلاك أن يجعل ما بعث الله به  
رسله وأنزل به كتابه هو الحق الذي يجب اتباعه وبه يحصل الفرقان والهدى  
والعلم والايان فيصدق بأنه حق وصدق

وماسواه من كلام الناس يعرض عليه فان وافقه فهو حق وإن خالفه  
فهو باطل وإن لم يعلم هل وافقه أو خالفه لكون ذلك الكلام مجعلاً لا يعرف

(١) منهاج ج ١ ص ٨٢

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٢



مراد صاحبه أوقد عرف مراده واسكن لم يعرف هل جاء الرسول بتصديقه  
أو تكذيبه فانه يمسك فلا يتكلم إلا بعلم

والعلم ما قام عليه الدليل ، والنافع منه ما جاء به الرسول  
وقد يكون علم من غير الرسول لكن في أمور دنيوية مثل الطب  
والحساب والفلاحة والتجارة وأما الأمور الالهية والمعارف الدينية فهذه  
العلم فيها مأخوذ عن الرسول

فالرسول أعلم الخلق بها وأرغبهم في تعريف الخلق بها وأقدرهم على بيانها  
وتعريفها فهو فوق كل أحد في العلم والقدرة والارادة وهذه الثلاثة بها يتم  
المقصود ومن سوى الرسول إما أن يكون في علمه بها نقص أو فساد وإما أن  
لا يكون له إرادة فيما علمه من ذلك فلم يبينه إما الرغبة وإما الرهبة وإما لغرض  
آخر وإما أن يكون بيانه ناقصاً ليس بيانه البيان عما عرفه الجنان ، (١)  
ويقول في موضع آخر بعد ذلك بقليل :

والمقصود هنا أن يؤخذ من الرسول العلوم الالهية الدينية سمعها وعقلها  
ويجعل ما جاء به هو الأصول لدلالة الأدلة اليقينية البرهانية على أن ما قاله حق  
جملة وتفصيلاً

فدلائل النبوة وأعلامها تدل على ذلك جملة وتفصيل الأدلة العقلية  
الموجودة في القرآن يدل على ذلك تفصيلاً  
وأيضاً فإن الرسل إنما بعثوا ليتعرف هذا فهم أعلم الناس به وأحقهم بقيامه  
وأولاهم بالحق فيه

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٠٦

وأيضاً فمن جرب ما يقولونه ويقوله غيرهم وجد الصواب معهم والخطأ  
مع مخالفهم ، (١)

هذا هو منهج ابن تيمية الذى يصرح به فى عامة كتبه

وأما ما يراه الأستاذ مصطفى عبد الرزاق من أن احترام ابن تيمية لنظر العقل  
هو الذى جعله يتسامى عن التقليد بحيث كان إذا أفتى لم يلتزم بمذهب بعينه  
بل بما يقوم دليله عنده (٢)

فعله لا يقصد بذلك العقل المجرد عن هداية الدين فان ذلك عقل لا  
يعرفه ابن تيمية ولا يعبأ به

وربما كان تسامى ابن تيمية عن التقليد وحريته فى البحث نتيجة لسعة علمه  
بالتفصيلات ووجوه دلالتها أكثر مما هو نتيجة احترامه لنظر العقل وثقته به  
وينتقد بعض الباحثين ابن تيمية فى موقفه من العقل الانسانى ، ذلك الموقف  
الذى يبدو غريباً من رجل مثله ثار على الجمود والتقليد ودعا الى حرية البحث  
والنظر

وبرى أنه كان جديراً به وقد فتح باب الاجتهاد فى الفروع وخالف أئمة  
المذاهب الأربعة وغيرهم فى كثير من المسائل ، أن يكون كذلك بالنسبة  
للأصول فلا يحجر على العقول النظر فيها ولا يحكم عليها بالوقوف عند ظواهر  
النصوص فان ذلك مع ما فيه من تناقض قد أوقعه فيما وقع فيه خصومه من  
الحجر على حرية الرأى وحصر الدين فى حدود ضيقة ، يشتد فيها الحرج على

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٠٩

(٢) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ١٢١

العقول ولا تنسج للاجتهاد الذى لا شطط فيه ولا انحراف (١)  
ونحن نرى أن ابن تيمية لم يتناقض فى موقفه ولم يسلك فى الأصول  
منهجاً يختلف عما سلكه فى الفروع وإنما كان المنهج الذى التزمه فيها واحداً  
وهو الاعتصام بالكتاب والسنة والأخذ بأراء السلف فيما لم يظهر له فيه نص  
فاذا وجد النص لم يعدل عنه الى غيره كما قدمنا  
وإن كان خالف أئمة المذاهب فى كثير من الفروع فلائنه وجد من  
النصوص ما سوغ له تلك المخالفة

وكيف يمكن القول بأن ابن تيمية لم يكن مجتهداً فى الأصول وهو الذى لم  
يتشيع لفرقة ولم يتقيّد بمذهب بل خالف عقائد عصره كلها وحاربها ولم  
يرض لنفسه أن يسكون مقلداً لأمام من أئمتها . ثم هو مع ذلك أحيا مذهب  
السلف بعد ما كاد يندرس ونصره بطرق وأدلة لم يسبقه اليها أحد وحاول  
تخليص العقيدة الإسلامية مما شابها من فساد واران عليها من ألوان الفلسفة  
الداخلية والجدل البغيض .

على أن الأمر فى العمليات هين والخطأ فيها مغفور فيمكن أن يتوسع  
فيها ما لا يتوسع فى الأصول فان الأمر فيها خطر مخوف .

ولهذا كان السلف رضى الله عنهم كثيراً ما يخالف بعضهم بعضاً فى  
المسائل العملية على حين لم يؤثر عنهم خلاف فى مسائل الأصول .

يقول ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هجرية فى كتاب أعلام الموقعين  
« وقد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام وهم سادة المسلمين وأكمل  
الأمة إيماناً .

(١) من مقال الأستاذ عبد المتعال الصعيدى نشر بمجلة الرسالة العدد ٥٩ من السنة الثانية عشره بعنوان  
القضايا الكهنية فى الإسلام

ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الاسماء والصفات والأفعال بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم ، لم يسموها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً ولم يبخوا لشيء منها ابطلاً ولا ضربوا لها أمثالا ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإيمان والتعظيم ، (١) ويقول ابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هجرية في كتاب جامع بيان العلم وفضله :

« ونهى السلف رحمهم الله عن الجدال في الله جل ثناؤه في صفاته وأسمائه وأما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك وليس الاعتقادات كذلك لأن الله لا يوصف عند الجماعة إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله أو أجمعت الأمة عليه وليس كذلك شيء فيدرك بقياس أو لإنعام نظر (٢) .

وأخيراً أليس مما يجنى على العقيدة ويضعف سلطانها على القلوب أن تصبح محلاً للمناقشة ومجالاً للأخذ والرد يقول فيها كل إنسان بزيه ويتدع ما شاء له هو اه ولو خالف صريح الكتاب والسنة .

الحق أن ابن تيمية كان على صواب فيما دعا إليه من الاعتصام بالكتاب والسنة والوقوف عند حدودهما جمعاً للحكمة وتوحيداً للصفوف . ولو فرضنا أنه لم يصب في ذلك فهو معذور فإن حالة المسلمين الاعتقادية قد وصلت في عهده إلى درجة كبيرة من الفوضى والفساد .

(١) أعلام الموقعين ج ١ ص ٥٥

(٢) كتاب جامع بيان العلم وفضله ج ٢ ص ٩٢ الطبعة الأولى طبعة منير

# الفصل السابع

## طريقة ابن تيمية

في الدفع أو التأييد

كان ابن تيمية أول من أخذ في الاسلام بأساليب النقد الحديثة فان الغزالي وإن كان قد سبقه بنقد الفلسفة إلا أن طريقته في النقد لم تكن سليمة فقد صرح بأن غرضه من النقد انما هو الهدم فقط لا البناء كما أنه كان لا يرى مانعاً من إلزام الفلاسفة بأي مذهب من المذاهب المنتمية الى الاسلام مهما كانت باطلة في نظره بحجة أن خطرهما على العقيدة أقل من خطر الفلسفة .

يقول في كتابه التهاوت :

« ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فظن أن مسائلهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهاوتهم فلذلك أنا لا أدخل عليهم في الاعتراض إلا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً به بالزمامات مختلفة فالزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطوراً مذهب الواقفية ولا انتهض ذاباً عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلماً واحداً عليهم فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد (١)

أما ابن تيمية فكان يتخذ من النقد أداة للوصول إلى الحق ولذلك لم يختص بنقده فرقة معينة أو مذهباً خاصاً كما قدمنا بل وجه نقده إلى جميع ما كان معروفاً في عصره من فرق ومقالات باطلة في نظره حتى يكشف لقارئه عن معانيها ويبين له وجوه تهاافتها وتناقضها ولا يترك له فرصة للتردد والحيرة بينها ، ثم يبين له مع ذلك ما يعتقده المذهب الصحيح الذي يجب أن يصلح به وهذه النزعة التي ترمى للوصول إلى الحق هي التي جعلت ابن تيمية يعترف بما عساه يوجد عند بعض هذه الفرق من آراء صحيحة مرافقة للحق ويمدحهم عليها وهناك ميزة أخرى لابن تيمية قد أشار إليها الأستاذ عبد العزيز المراغي في كتابه حيث قال :

« وهذه المناسبة يجدر بنا أن ننبه على شيء واضح الوضوح كله في آراء ابن تيمية وألوان حواراته ، ذلك أنه لا يذكر رأياً عن شخص إلا بمشافة أو بنقل عن كتاب عرّفه

وفي كتاب مجموعة الرسائل والمسائل كثير من محاوراته مع أصحاب البدع والمذاهب الضالة وكثير من أساليبه التي فيها شيء من الجدة والطرافة في مناقشة المبتدعين من خصومه على نحو من الإلزام لا يعرف إلا لابن تيمية من رجال عصره

وطبيعي أن يجعل هذا النحو من الاتصال الشخصي أو القراءة الموثوق بها ابن تيمية بمنجاة من الطعن عليه بجهل أو خطأ في نقل أو ضلال أو تضليل ، (١) أما الغزالي فكان لا يعنيه في النقد أن تثبت من نسبة الآراء إلى أصحابها

فتراه مثلاً قد افترض أن الفارابي وابن سينا أثق الناس في نقل فلسفة أرسطو وفهمها وظن أنه إذا اشتغل بنقد ما قاله وإبطاله كان ذلك معناه نقد أرسطو نفسه (١) مما جعل ابن رشد يتهمة بعدم الدقة في التمييز بين ما قاله أرسطو وما قاله هؤلاء الفلاسفة ولكن ابن تيمية كان يعرف تماماً أن الفارابي وابن سينا لا يمثلان فلسفة أرسطو الصحيحة وأنهما خالفاه في أشياء كثيرة ، ولذلك نراه يهتم بقراءة كتب أرسطو نفسها حتى يتبين له وجه الحق في ذلك ويستطيع أن ينسب كل رأى إلى صاحبه

أنظر إليه يقول في المنهاج :

« أما جماهير العقلاء فيقولون إن فساد كل من هذين القولين معلوم بضرورة العقل حتى المنتصرين لأرسطو وأتباعه كابن رشد الحفيس وغيره أنكروا كون الممكن يكون قديماً أزلياً على إخوانهم كابن سينا ، ويدينوا أنهم خالفوا في هذا القول أرسطو وأتباعه وهو كما قال هؤلاء وكلام أرسطو بين في ذلك في مقالة اللام التي هي آخر كلامه فيها بعد الطبيعة وغير ذلك وأرسطو وقدماء أصحابه مع سائر العقلاء يقولون أن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثاً كائناً بعد أن لم يكن ، والمفعول لا يكون إلا محدثاً وهم إذا قالوا بقديم الافلاك لم يقولوا إنها ممكنة ولا مفعوله ولا مخلوقة بل يقولون إنها تتحرك للتشبيه بالعلة الاولى فهي محتاجة إلى العلة الاولى التي يسميها ابن سينا وأمثاله واجب الوجود من جهة أنه لا بد في حركتها من التشبيه به فهو لها من جنس العلة الغائية لا أنه علة فاعلة لها عند أرسطو وذويه

وهذا القول من أعظم الاقوال كفراً وضلالاً ومخالفة لما عليه جماهير العقلاء من الاولين والآخرين ولهذا عدل متأخرو الفلاسفة عنه وادعوا موجباً وموجباً كما زعم ابن سينا وأمثاله ، (١)

فهذه العبارة تدل على منتهى الدقة في تحقيق الآراء ونسبتها الى أصحابها كذلك كان ابن تيمية يعنى أشد العناية بتحديد الالفاظ وتعيين مدلولاتها حتى لا يقع فيها اشتباه أو لبس ويرى أن أكثر ما يقع بين الناس من خلاف إنما سببه اشتراك الالفاظ وابهامها

لذلك كان في مناقشته للفرق المختلفة يطالبهم بتحديد ما اصطالحوا عليه من الفاظ ويرى أن البحث بدون ذلك خطأ وضلال .

كما أنه كان يحتكم دائماً الى اللغة وأوضاعها في تحديد مدلولات الالفاظ حتى يمنع من التلاعب بها وحملها على معان اصطلاحية لاصلة بينها وبين المعنى اللغوي .

ويرى أن من الخطأ العلمي الفاحش أن تؤخذ هذه الالفاظ المستعارة لتلك المعاني الاصطلاحية والتي جردت عن معانيها اللغوية حجة في مواضع النزاع ، يقول في كتاب الموافقة :

« وما تنازع فيه الأمة من الالفاظ المجملة كلفظ المتحيز والجهة والجسم والجوهر والعرض وأمثال ذلك فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هذه الاسماء لا في النفي ولا في الإثبات حتى يتبين له معناه : فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحاً موافقاً لقول المعصوم كان ما أراد حقيقاً ، وإن كان أراد



به معنى مخالفاً لقول المصنوع كان ما أراده باطلاً . (١)

ويقول في موضع آخر ما ملخصه :

« فليس لأحد أن يقول إن الالفاظ التي جاءت في القرآن موضوعة لمعاني ثم يريد أن يفسر مراد الله بتلك المعاني .

هذا من فعل أهل الاتحاد المقتربين ، فإن هؤلاء عمدوا الى المعاني وظنوها ثابتة فجعلوها هي معنى الواحد والوجوب والغنى والقدم ونفى المثل ثم عمدوا الى ما جاء في القرآن من تسمية الله تعالى بأنه أحد وواحد ونحو ذلك من نفي المثل والكفو عنه

فقالوا هذا يدل على المعاني التي سميها بهذه الاسماء ، وهذا من أعظم الاقتراء على الله (٢)

ولقد أحسن ابن تيمية في رعايته لمذلولات الالفاظ ودقته في استخدام اللغة ، ولعل ذلك أهم ما تروى به الفلسفة الحديثة اليوم - « جاء في كتاب مبادئ الفلسفة لرابورت « هذا ولا يخفى ما في تحديد معاني الالفاظ من الفائدة ، فكثيراً ما يثور الخلاف بيننا في مسألة ويشدد الجدل في موضوع ويظهر أن المتجادلين على خلاف فيما بينهم وهم في الواقع على اتفاق ، ولو حددت الفاظهم لتجلى لهم أنهم على رأى واحد

وليس منشأ الخطأ في الفهم إلا الغلط في تحديد الالفاظ أو غموضها وتعقيدها والتباسها ، لذلك كان فولتير يبدأ المناقشة دائماً بقوله ( حدد الفاظك )

(١) الموافقة هاشم منهاج السنة ج ١ ص ١٨٠

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٦٤

فالعالم بمعاني الالفاظ علماً صحيحاً لا يستغنى عنه للتفكير الصحيح ولا للحكم الصحيح ، (١)

وبما تجب ملاحظته أن ابن تيمية لم يكن في انتصاره لطريقة السلف وتأيدته لمنهجهم في العقيدة ومناقشته للفرق المخالفة له يقف عند النصوص من الكتاب أو السنة أو الاقوال المأثورة بل كان مع ذلك كثيراً ما يستخدم الافيضة العقلية وأهمها في نظره قياس الأولى ومضمون هذا القياس هو إثبات حكم الأدنى للأعلى لأولويته به ، فيقال مثلاً ، كل كمال ثبت للمخلوق وأمكن أن يتصف به الخالق كان الخالق أولى به ، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى بتنزهه عنه (٢)

وكذلك كان ابن تيمية يستخدم قاعدة الكمال ويتوسع في استخراجها إلى أقصى حد ويرى أنها كانت ولا تزال معتمدة العقلاء قديماً وحديثاً في اثبات وجود الله تعالى وصفاته (٣)

ويمكننا أن نفهم هذه القاعدة فهما تاماً من قول ابن تيمية يستدل بها على اثبات بعض الصفات

فاذا قدر اثنان أحدهما موصوف بصفات الكمال التي هي أعراض وحوادث على اصطلاحهم كالعلم والقدرة والفعل والبطش والآخر يمتنع أن يتصف بهذه الصفات التي هي أعراض وحوادث كان الأول أكمل ، كما أن الحى المتصف بهذه الصفات أكمل من الجمادات

(١) مبادئ الفلسفة لرابوبرت ترجمة الاستاذ أحمد أمين ص ٢٩

(٢) موافقة ص ١٥ هامش منهاج السنة

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٥٩

وكذلك اذا قدر اثنان أحدهما يحب نعوت الكمال ويفرح بها ويرضاها  
والآخر لا فرق عنده بين صفات الكمال وصفات النقص فلا يحب لا هذا  
ولا هذا ولا يفرح لا بهذا ولا بهذا كان الأول أكمل من الثاني

ومعلوم أن الله تبارك وتعالى يحب المتقين والمحسنين والصابرين والمقسطين  
ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وهذه كلها صفات كمال

وكذلك اذا قدر اثنان أحدهما يبغيض المتصف بضد الكمال كالظلم  
والجهل والكذب ويغضب على من يفعل ذلك ، والآخر لا فرق عنده بين  
الجاهل والكاذب والظالم وبين العالم الصادق العادل لا يبغيض لا هذا ولا هذا  
ولا يغضب لا على هذا ولا على هذا كان الأول أكمل

وكذلك اذا قدر اثنان أحدهما يقدر أن يفعل بيديه ويقبل بوجهه  
والآخر لا يمكنه ذلك إما لامتناع أن يكون له وجه وبدان وإما لامتناع الفعل  
والاقبال عليه باليدين والوجه ، كان الأول أكمل (١)

ولما كان ابن تيمية من المثبتين للصفات الخيرية التي صرح بها الكتاب والسنة  
الصحيحة كالاستواء والنزول والوجه واليد ونحو ذلك على ما هو مذهب السلف  
وكان النفاة لهذه الصفات يعتقدون أن اثباتها يفضي الى تشبيه الله عز  
وجل بخلقه اذ لا يتصورون هذه الأمور في الغائب الا كما هي في الشاهد

فقد أنكر ابن تيمية قياس الغائب على الشاهد وصرح بأن اثبات هذه  
الصفات لله لا يقتضى مماثلة الله عز وجل لخلقه في شيء من صفاته .

فاذا كان الاستواء في حق المخلوق مثلاً يلزمه التحيز ، وقبول الانقسام

والجسمية والاحتياج ونحو ذلك من اللوازم فذلك لا يلزم في استواء الله تعالى وإذا كان النزول في الشاهد يقتضى الهبوط والانتقال وتفرغ مكان وشغل آخر فهذا غير لازم في نزول الله أيضاً .

والحاصل أن ابن تيمية ينكر قياس الغائب على الشاهد ، ويرى أنه لا يجوز استخدامه في الشئون الإلهية ، لأنها فوق ما تدركه عقولنا وتتصوره حواسنا .

يقول في كتاب الموافقة :

« وما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوى فيه الأصل والفرع ولا بقياس شمولي تستوى فيه أفراده فإن الله سبحانه ليس كمثل شيء فلا يجوز أن يمثل بغيره ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها ، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمشككة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين بل تفاقضت أدلتهم وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب (١) . »

ويقول في تفسير سورة الاخلاص :

« قال رب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة وأنه يدنو عهبة عرفة إلى الحجاج وأنه كلم موسى في الوادي الأيمن ، في البقعة المباركة من الشجرة وأنه استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً ، لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفرغ مكان وشغل آخر . »

(١) كتاب الموافقة ج ١ ص ١٤٠ على هامش منهاج السنة .

فإن نزول الروح وصعودها لا يستلزم ذلك ، فكيف برب العالمين ،  
وكذلك الملائكة لهم صعود ونزول من هذا الجنس .  
فلا يجوز نفي ما أثبتته الله ورسوله من الأسماء والصفات ولا يجوز تمثيل  
ذلك بصفات المخلوقات لاسيما ما لا نشاهده من المخلوقات .  
فإن ما ثبت لما لا نشاهده من المخلوقات من الأسماء والصفات ليس بمائلا  
لما نشاهده منها فكيف برب العالمين الذي هو أبعد عن مماثلة كل مخلوق من  
مماثلة مخلوق لمخلوق .  
وكل مخلوق فهو أشبه بالمخلوق الذي لا يماثله من الخالق بالمخلوق سبحانه  
وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، (١) .

ونريد الآن بعد ما تقدم أن نعرض لبيان مذهب ابن تيمية في بعض  
أمهات المشاكل الكلامية مثل إثبات وجود الله تعالى وتوحيده وصفاته  
ومشيئته وقدره وصدور العالم عنه وموقفه فيها من مذاهب الفلاسفة  
والمشككين حتى يتضح لنا منهجه في العقيدة وطريقته في تأييد آرائه ودفع  
مذاهب الخصوم ومناقشتها .



# الباب الثاني

## الفصل الأول

### منهج ابن تيمية

في إثبات الله

يعتبر الايمان بوجود الله تعالى أصل الأصول في الدين ولما كان هذا الايمان في أغلب أحيائه يكون نظريا محتاجا إلى مقدمات وأقيدة تفضي إليه ، فلا بد من بيان الطرق التي سلكها المتكلمون والفلاسفة في هذا المطلب الذي هو قطب الدين ، وبيان موقف ابن تيمية منها ، ثم بيان الطريق الذي سلكه هو في ذلك

١ - سلك المتكلمون لإثبات وجود الله تعالى طرقا متعددة ، حصرها صاحب المواقف في أربع طرق ، فقال :-

« قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض ، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما ، إما بإمكانه أو بحدوثه فهذه وجوه أربعة ، (١) وليس بنا حاجة إلى بيان هذه الطرق كلها فإن فيها كلاما كثيرا ليس هذا موضعه

وحسبنا أن نشير هنا إلى أن المتقدمين منهم بنسوا رأيهم في إثبات الله

تعالى على حدوث العالم ذهاباً منهم الى أن الحدوث هو العلة المخرجة الى المؤثر  
وأنه اذا ثبت أن العالم حادث كان لابد له من محدث يخرج به من حيز العدم  
الى حيز الوجود

ويقولون إن هذه قضية بدئية

ويوافق ابن تيمية المتكلمين على أن تلك قضية بدئية ، ولكنه لا يسلم

لهم طريقةهم في إثبات حدوث العالم

ويرى أنهم لجأوا في ذلك الى مقدمات ليست بيينة بنفسها ولا يمكن  
اثباتها بطريق القطع مثل قولهم إن العالم مركب من جواهر فردة وأعراض  
وأن الجواهر لا تنعزى عن الأعراض ، وأن الأعراض حادثة ، وأن ما لا  
يخلو عن الحوادث فهو حادث

فإن من الصعوبة بمكان تقرير المقدمات التي يتركب منها هذا الدليل من  
اثبات الجواهر الفردة التي تتركب منها الأجسام أولاً . ثم اثبات الأعراض  
التي هي صفات الأجسام ثانياً ، ثم اثبات حدوث تلك الأعراض بإبطال  
ظهورها بعد السكون وإبطال انتقالها من محل الى محل ثالثاً ، ثم اثبات امتناع  
حوادث لا أول لها وإن ما لا يخلو عن الحوادث جفناً أو عيناً فهو حادث ،  
الى غير ذلك مما في مقدمات هذا الدليل من طول وخفاء وتفصيل وتقسيم  
يتعذر معه ثبوت المدعى (١)

ويرى ابن تيمية أن تلك الطريقة التي سلكها المتكلمون لاثبات وجود  
الله تعالى طريقة مبتدعة مذمومة في الشرع . كما أنها خطيرة مخوفة في العقل ،

وأن من اعتمد عليها في أصل دينه فأحد الأمرين لازم له  
إما أن يطلع على ضعفها ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتكافأ  
عنده الأدلة أو يرجح هذا تارة وهذا تارة كما هو حال طوائف من المتكلمين  
وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل ، كما التزم  
جهم لأجلها فناء الجنة والنار ، وأبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة والنار  
والتزم قوم وهم الأشاعرة ، أن الأعراض لا يجوز بقاؤها بحال على ما في  
ذلك من مكابرة للحس والعقل (١)

ويعجب ابن تيمية من المتكلمين حيث يجعلون هذا الدليل هو أصل دينهم  
وإيمانهم ويجعلون النظر في هذا الدليل هو النظر الواجب على كل مكلف مع  
علمهم أن الرسول لم يدع الخلق بهذا النظر ولا بهذا الدليل ولا أوجب عليهم  
العلم بالله عن طريقه

حتى ولو قدر أنه صحيح في نفسه وأن الرسول أخبر بصحته لم يلزم من  
ذلك وجوبه إذ قد يسكون المطلوب أدلة كثيرة يمكن التوصل اليه  
بكل منها (١)

وأعجب من ذلك عند ابن تيمية زعمهم أن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم  
الخليل عليه السلام فيما حكى الله عز وجل عنه بقوله : فلما جن عليه الليل  
رأى كوكباً قال هذا ربي ، فلما أفل قال لا أحب الآفلين ،  
وقولهم أنه استدل بالآفل الذي هو الحركة والانتقال على حدوث  
الكواكب ووجود محدث لها

(١) كتاب الموافقة ج ١ ص ٢٠

(٢) كتاب النبوات لابن تيمية ص ١٠



وهذا خطأ فإن ابراهيم لم يكن يصدد لإثبات الصانع حتى يستدل بحادث على محدث وإنما استدل بأفول الكواكب ومعناها على بطلان عبادتها وعدم صلاحيتها للالهية

فهذا هو المناسب لمقصود ابراهيم، فإن قومه كانوا مقرين بوجود الصانع للعالم ولكنهم كانوا يشركون معه غيره في العبادة ، فأراد أن يبين لهم أنه هو المستحق للعبادة وحده

على أن في ذلك افتراء ظاهر آ على اللغة في نظر ابن تيمية ، فليس في اللغة الأفول بمعنى الحركة والانتقال ، ولا يقال للشيء إذا هو تحرك من مكان إلى مكان أنه أقبل

ولو كان مقصود ابراهيم الاستدلال بالحركة والنقلة لما كان هناك موجب لانتظار الأفول ، فإن الحركة كانت موجودة قبل ذلك (١)

هكذا يستمر ابن تيمية في نقل هذا المسلك وغيره من مسالك المتكلمين لإثبات الله تعالى مستحيين في ذلك بابن رشد (٢) الذي أوسعها نقضا في كتابه كشف عن مناهج الأدلة ،

وإن كان ابن رشد نفسه لم يسلم من نقد ابن تيمية له .

فإن ابن رشد قال في صدد نقده لطريقة المتكلمين :

« وذلك أن الجسم السماوي وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه لأنه لم يحس حدوثه لا هو ولا أعراضه

(١) كتاب الموافقة ج ١ ص ٥٨ وما بعدها

(٢) هو فيلسوف الاندلس ابوانوليد ابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هجرية

ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهى الطريق التى  
تفضى بالسالكين الى معرفة الله ييقين وهى طريق الخواص التى خص الله  
بها ابراهيم عليه السلام فى قوله ( وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات  
والارض وليكون من الموقنين ) - ،

فعلق ابن تيمية على هذه العبارة بقوله :

« قول هذا وأمثاله أن ابراهيم استدل بطريق الحركة هو من جنس قول أهل  
الكلام الذين يذمهم أصحابه وسلف الامة أن ابراهيم استدل بطريق الحركة  
لكن هو يزعم أن طريقة الخواص ( طريقة أرسطو وأصحابه ) حيث  
استدلوا بالحركة أن حركة الفلك اختيارية وأنه يتحرك للتشبه بجوهر غير  
متحرك ( الصورة أو الله )

وأولئك المتكلمون يقولون: أن استدلال ابراهيم بالحركة ليكون المتحرك  
يكون محدثا لا متناوع وجود حركات لانه لا نهاية لها

وكل من الطائفتين تفسد طريقة الأخرى وتبين تناقضهما بالأدلة العقلية  
وحقيقة الأمر أن ابراهيم لم يسلك واحدة من الطريقين ولا احتج بالحركة  
بل بالأقول الذى هو المنيب والاحتجاب ، (١)

ب - وأما الفلاسفة فيقول ابن تيمية انهم سلكوا طريقة الوجوب  
والامكان وقسموا الموجود الى واجب ويمكن بدلا من قديم وحادث  
وقد ذكر ابن سينا فى إشارات الدليل على إثبات واجب الوجود مفصلا  
ونقله عنه ابن تيمية فى كتاب الموافقة وناقشه

ونحن نذكر هنا هذا الدليل بنصه نقلا عن الإشارات ، ثم نعقب عليه

بنقد ابن تيمية

قال ابن سينا :

(تنبيه) - كل موجود إذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فأما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولاً يكون ، فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم

وان لم يجب لم يحز أن يقال أنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً أو مثل شرط وجود علته صار واجباً ، وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الأمر الثالث ، وهو الامكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع

فكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته (إشارة) - ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن ، فان صار أحدهما أولى فالحضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره تنبيه - إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها وازد هذا بياناً .

(شرح) - كل جملة كل واحد منها معلول فانما تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لأنها إما ألا تقتضي علة أصلاً فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا وإنما يجب بآحادها . وإما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها . فان تلك الجملة والكل شيء واحد وأما الكل بمعنى كل واحد

فليس يجب به الجملة .

وإما أن يقتضى علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك  
من بعض إذ كان كل واحد منها معلولا لأن علة أولى بذلك .  
وإما أن يقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي .

(إشارة) - كل سلسلة مترتبة من عال ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية  
فقد ظهر أنها إذا لم يمكن فيها لإمعاول احتاجت إلى علة خارجة عنها لكنها  
يتصل بها لا محالة طرفا وظهر أنه ان كان فيها ما ليس بمعاول فهي طرف  
ونهاية :

فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته ، (١) .

وقد اختار الرازي من المتكلمين هذا الطريق من الاستدلال متتابعة  
لابن سينا وليكنه قوله بأسلوب آخر مبنى على مطلق الدور والتسلسل .  
فقال في المحصل :

مسألة - مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان جائز  
الوجود افنقر إلى مؤثر آخر . فاما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهى الى واجب  
الوجود وهو المطلوب . الخ (٢)

ويقول ابن تيمية ان هذه الطريقة التي اخترعها ابن سينا ووافقه عليها  
الرازي وادعى أنها من أشرف الطرق في هذا الباب وأن جميع الطرق محتاجة  
إليها هي طريقة صحيحة في العقل ومفضية الى أن هناك وجوذاً واجباً ، وأما  
إثبات تعيينه فيحتاجون فيه الى دليل آخر (٣)

---

(١) اشارات من ص ١٩٤ الى ١٩٨

(٢) المحصل للرازي ص ١٠٨

(٣) منهاج السنة ج ١ صفحته ٩٦

ويدعى ابن تيمية أيضا أن هذه الطريقة مسروقة من طريقة الحدوث عند المتكلمين لأن ابن سينا هو المخترع لها أراد أن يحافظ على نزعة الفلاسفة مع قوله بما يشبه طريقة المتكلمين (١)

فلما رأهم يستدلون على حدوث الجسم بطريقة التركيب جعل هو التركيب دليلا على الامكان ، ولما زعموا أن دليلهم هو دليل ابراهيم الخليل عليه السلام في قوله ( لا أحب الآفلين ) مفسرين الآفل بالحرركة ، جعل هو الآفل بمعنى الامكان فقال في الاشارات - :

وقال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه لكنه اذا تذكرت ما قبل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى ( لا أحب الآفلين ) فان الهوية في حظيرة الامكان أفول ماء (٢) ومعنى هذا في نظر ابن تيمية أن الشمس والقمر والكواكب لم تنزل ولا تزال آفلة وان أفولها وصف لازم لها إذ هو كونها ممكنة والامكان لازم لها مع أن القصة تفيد أن الآفل حادث . وان هذه الاشياء أفلت بعد أن لم تكن آفلة

وعلى ذلك فاستدلال ابن سينا بالآية أشد بطلانا في نظر ابن تيمية من استدلال المتكلمين

وقد اعترض ابن تيمية على الدليل الذي ذكره ابن سينا من وجوه كثيرة ونحن نلخص أهمها فيما يلي :

١ - إن قول ابن سينا في الدليل أن الممكن إن قرن باعتبار ذاته شرط

(١) منهاج السنة - ص ١٠١

(٢) الاشارات - ص ١٠٧

صار واجباً أو ممتنعاً ، وإن لم يقرن بها شرط بقى له من ذاته الأمر الثالث وهو الامكان يقتضى إثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة ممتنعة وهذا يقتضى أن لكل ممكن ذاتاً مغايرة لوجوده وأن تلك الذات يمكن اتصافها بالوجود تارة وبالعدم تارة أخرى

وهذا باطل سواء أريد به قول من يجعل المعدوم شيئاً من المعزلة ونحوهم أو قول من يجعل الماهيات النوعية في الخارج مغايرة للوجود في الخارج كما يقوله من يقوله من الفلاسفة

وهو لم يذكر هنا دليلاً على صحة ذلك ، ويجرد ما ذكره من التقسيم لا يدل على وجود الأقسام الثلاثة في الخارج ، فيبقى دليله غير مقرر المقدمات ٢ - إن هذا القول باطل على كل مذهب

أما على قول نظار السنة الذين يجعلون وجود كل شيء عين حقيقته فظاهر وأما على قول القائلين بأن المعدوم شيء الذين يفرقون بين الوجود والشيء فانهم لا يقولون ذلك إلا في المعدوم ولا يقولون إن الموجود القديم ثبوته يقبل الوجود والعدم ولا يتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل الوجود والعدم

وأما على قول متأخرى الفلاسفة الذين يجعلون وجود الممكنات زائداً على ماهياتها ، فذلك الماهيات إنما تتحقق في حال الوجود ولا يمكن تجردها عن الوجود فلا يتصور أن يكون عندهم ماهية هي نفسها تقبل الوجود والعدم فإثبات ماهية تقبل الوجود والعدم وهي مع ذلك مستلزمة للوجود لم يقله أحد .

٣ - إن هذا باطل . فانهم إذا كانت مستلزمة للوجود امتنع أن تقبل

العدم وإن كان عدمها ممكناً امتنع أن تستلزم الوجود فدعوى المدعى أنه يمكن وجودها وعدمها وأنها مع ذلك تستلزم الوجود ولا يمكن عدمها جمع بين المتناقضين .

وإذا قيل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ، وأما باعتبار سببها فانه يجب وجودها قيل قول القائل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ليس معناه أنه يجب وجودها أرعدامها بل معناه أنها باعتبار ذاتها لا تستحق وجوداً ولاعدمأ بل لا بد لها من أحدهما باعتبار غيرها . والتقدير انها موجودة فيكون الوجود لها من غيرها واجبا . والوجود الواجب ولو بالغير لا يمكن عدمه . فهذه الذات الواجبة بغيرها لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه .

وهب أنه لو لا السبب الموجب لها لعدمت . لكن هذا تقدير ممتنع فإن السبب واجب الوجود بذاته وهي من لوازمه ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه . فلا يكون عدمه ممكناً .

وعلى هذا النهج يسير ابن تيمية في نقض هذا الدليل الذي ذكره ابن سينا ومناقشته مناقشة لم يسبقه اليها فيما نعتقد أحد من المتكلمين .

ج - وإذا لم تكن هذه الأدلة التي اصطنعها المتكلمون والفلاسفة صالحة لإثبات وجود الله تعالى . بل كانت في غاية الضعف والفساد في نظر ابن تيمية . فما هو اذن الدليل الذي يصلح لإثبات ذلك المطلب الأعظم عنده؟ يرى ابن تيمية أن هذا الدليل يجب أن يتوافر فيه شرطان . أحدهما أن يكون ممّا اتفقت العقول على صحته . ولا يعنى ابن تيمية بالعقل هنا تلك القوة النظرية التي تسيّر على قوانين المنطق فتركب الحجج والأقضية وتستخرج منها النتائج وتكون وظيفتها استخراج المعاني المكبّية من

الجزئيات المحسوسة الى غير ذلك مما يدعيه الفلاسفة ولكنه يعنى به الفطرة العامة التي فطر الله الناس عليها والتي لم تفسدها الأهواء والتشيع للأقوال الفاسدة (١)

وثانيهما أن يكون شرعياً بمعنى أن الشارع قد استدل به وأمر الناس أن يستدلوا به .

فكل دليل ترافر فيه هذان الشرطان فهو صحيح في نظر ابن تيمية موصل الى المطنوب والا فلا اعتداد به

يقول ابن تيمية في كتاب النبوات

« فالاستدلال على الخالق بخلق الانسان في غاية الحسن والاستقامة هي طريقة عقلية صحيحة وهي شرعية دل القرآن عليها وهدى الناس اليها وبينها وأرشد اليها

وهي عقلية فان نفس كون الانسان حادثاً بعد أن لم يكن ومولوداً ومخلوقاً من نطفة ثم من علقه هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر . لكن الرسول أمر أن يستدل به ردل به وبينه واحتج به فهو دليل شرعي لان الشارع استدل به وأمر أن يستدل به وهو عقلي لان بالعقل تعلم صحته

وكثير من المنتازعين في المعرفة هل تحصل بالشرع أو بالعقل لا يسلكونه

---

(١) ينكر ابن تيمية على الفلاسفة ما اصطلمحوا عليه من التفريق بين الوهم والعقل وقبولهم لأحكام الثاني دون الاول وهو يرى ان ما تحكم به الفطرة السليمة من القضايا الكلية المعلومة كله حق وأنه ليس فيها ما يحصل به من حكم الوهم الباطل وبعضه من حكم العقل الصادق وانما يعلم أن الحكم من حكم الوهم الباطل اذا عرف بطلانه واما ان يدعى بطلانه بدعوى كونه من حكم الوهم فهذا غير ممكن (منهاج ج ١ ص ١٨٥)



وهو عقلي شرعي وكذلك غيره من الأدلة المذكورة في القرآن مثل الاستدلال بالسحاب والمطر هو مذكور في القرآن في غير موضع وهو عقلي شرعي كما قال تعالى ( أولم يروا أنا نسوق الماء الى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون ) فهذا مرئي بالعيون .

وقال تعالى ( سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ) ثم قال ( أولم يسكف بربك أنه على كل شيء شهيد ) .

فالآيات التي يريها الناس حتى يعلموا أن القرآن حق هي آيات عقلية يستدل بها العقل على أن القرآن حق وهي شرعية دل الشرع عليها وأمر بها . والقرآن مأمور من ذكر الآيات العقلية التي يستدل بها العقل وهي شرعية لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها (١) .

وهنا نجد ابن تيمية متأثراً أيضاً بابن رشد في اعتباره أن تكون الأدلة شرعية جاء بها الشارع ودعا الناس إلى الاستدلال بها مع كونها مغروزة في الفطر والطبائع الانسانية .

يقول ابن رشد في كتابه ( الكشف عن مناهج الأدلة ) بعد أن نقده مسائل المتكلمين في اثبات الله تعالى وأورد عليها كثيراً من النقوض وبعد أن بين الطرق الصحيحة المفضية إلى اليقين بوجود الله تعالى مانصه :

« فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده ونبيهم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى .

وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طبائع البشر الإشارة بقوله تعالى : ( ولما أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الآية ) (٢) ،

(١) كتاب النبوات ص ٤٨

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ٦٨

ويقول في موضع آخر بعد ذلك بقليل :

« وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية

وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب » (١)

وقد عرفنا فيما سبق أن ابن تيمية كان لا يعتد كثيراً بالعقل ولا يؤمن بكفايته واستقلاله في مسائل الدين حتى ما كان منها أصلاً غيره مثل الإيمان بوجود الله تعالى وعلمه وقدرته ونحو ذلك . وأن كل وظيفة العقل في نظره أن يفهم ما جاءت به النصوص دون أن يتسكّر من عنده شيئاً من الأدلة والبراهين .

فاذا رأيناه ينقد بشدة تلك المسالك السابقة للمتكلمين والفلاسفة فلأنها لا تستند في رأيه إلى نص ديني رغم ما يدعيه أصحابها من نسبتها إلى الدين . ومن الحق أن نقرر أن ابن تيمية وابن رشد كانا على صواب فيما عمدا إليه من إفساد هذه الطرق والتحذير من سلوكها . فانهما طرق معتصة يصعب تصورها على كثير من الناس وفي مقدمتها طول وخفاء ونزاع كثير بحيث لا يمكن إثباتها بطريق قطعي .

فكيف تجعل سبيلاً لتحصيل أشرف المطالب وهو الإيمان بالله تعالى . وإن من أعظم الحرج أن نكلف العامة ومن لا قدرة لهم على النظر أصلاً بتحصيل معنى الامكان والحدوث والتغير والجوهر والعرض وغير ذلك مما يدخل في تركيب هذه الأدلة . ثم نقول لهم أنكم لا يصح إيمانكم بالله إلا من هذه الطريق فنضيق عليهم رحمة الله ونصدهم عن سبيله ونكلفهم من الأمر ما لا يطيقون .

بل لعل أولى من ذلك وأقرب إلى الفطرة وأضمن للوصول إلى الغاية  
أن ندعو الناس إلى ما أرشد إليه القرآن من النظر في ملكوت السموات  
والأرض وما فيهما من عجائب تدل على عظيم قدرة الله تعالى وجسيم نعمته ،  
ونشرح لهم ما أودع الله في الأشياء المختلفة من خواص ومنافع سخرها لهم  
وأنه كيف وهب كل مخلوق من القوى والآلات ما يحتاجه في تحصيل قوته  
وحفظ حياته .

هذه هي سبيل القرآن وهي عند من أنصف أهدي للقلوب وأشفى للصدور  
( يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى  
ورحمة للمؤمنين ) :



## الفصل الثاني

### منهج ابن تيمية

#### في إثبات الوحدةانية

وفي هذه المسألة أيضاً يعتمد ابن تيمية إلى مسالك الفلاسفة والمتكلمين فينقدها ثم يتخذ لنفسه طريقة خاصة ينزع فيها إلى منهج القرآن في تقرير الوحدةانية .

ولابد هنا أيضاً من بيان مذاهب الفلاسفة والمتكلمين ونقد ابن تيمية لها ثم بيان طريقته التي اختارها في ذلك .

اتفق المتكلمون والفلاسفة على أنه تعالى واحد بمعنى عدم مشاركة الغير له في الألوهية واسكنهم اختلافوا في الطرق المؤدية إلى إثبات الوحدة له تعالى تبعاً لاختلافهم في خصائص الألوهية :

فخصوصيتها عند الفلاسفة هي وجوب الوجود بالذات : ولذلك عنوا في أدلتهم بإثبات أنه لا واجب وجود غيره .

وأما عند المتكلمين فخصوصيتها هي الانفراد بالخلق والاختراع ولذلك قصدوا في أدلتهم إلى إثبات أنه هو الصانع للعالم وأنه لا شريك له في ذلك : (١) أما الفلاسفة فيقول ابن تيمية أن عمدتهم في إثبات وحدة واجب الوجود حجتان .

١ - أحدهما أنه لو كان هناك واجبان لاشتركا في وجوب الوجود الذي

هو تمام الماهية وامتااز كل منهما عن الآخر بما يخصه تحقيقاً لمعنى الاثنينية ،  
ومعلوم أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون واجب الوجود مركباً  
والمركب مفتقر إلى أجزائه التي هي غيره والمفتقر إلى الغير ممكن .  
٢ - وثانيتها أنها إذا اتفقا في الوجوب وامتااز كل منهما عن الآخر  
بما يخصه لزم أن يكون المشترك معلولاً للمختص وهذا باطل هنا . وذلك  
لأن المشترك والمختص ان كان أحدهما عارضاً للآخر لزم أن يكون الوجوب  
عارضاً للواجب أو معروضاً له . وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب لازماً  
للوأجب .

وهذا محال لأن الواجب لا يمكن أن يكون غير واجب .  
وإن كان أحدهما لازماً للآخر لم يحز أن يكون المشترك علة للمختص  
لأنه حيث وجدت العلة وجد المعلول ، فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد  
المختص .

والشترك في هذا وذاك فيلزم أن يكون ما يختص به هذا في ذاك ،  
وما يختص بذاك في هذا وهذا محال يرفع الاختصاص : (١)

وبعد أن قرر ابن تيمية هاتين الحجتين على هذا الوجه قال :  
« وهذا ملخص ما ذكره ابن سينا في إشاراتِهِ وشارحو الإشارات  
كالرازي والطوسي وغيرهما . »

ثم ذكر بعد ذلك أن الرازي والآمدی أجابا عن هاتين الحجتين بمنع كون  
الوجوب صفة ثبوتية ونحو ذلك من الأجوبة التي لم تصادف قبولا عنده .  
وأجاب هو عن ذلك من وجهين :

١ - أحدهما المعارضة بالوجود وذلك أنه ينقسم إلى واجب وممكن .  
وكل واحد من الوجودين يمتاز عن الآخر بخصوصيته فبإلزام أن يكون  
الواجب مركباً عما به الاشتراك وما به الامتياز وأن يكون الوجود الواجب  
معاولاً ، وكذلك يمكن المعارضة بالماهية والحقيقة ونحوهما .

٢ - حل الشبهة وذلك أن الشئيين الوجوديين في الخارج سواء كانا  
واجبين أو ممكنين وسواء قدر التقسيم في موجودين أو جوهرين أو جسمين  
أو حيوانين أو غير ذلك لم يشرك أحدهما الآخر في الخارج في شيء من  
خصائصه لا في وجوبه ولا في وجوده ولا في ماهيته ولا في غير ذلك وإنما  
شابه في ذلك المطلق الذي اشتركا فيه ولا يكون مشتركا فيه إلا في الذهن .  
وهو في الخارج ليس بكلي عام مشترك فيه .

فالوجوب يوجد عاماً وخاصاً فالعام لا يكون عاماً مشتركاً فيه إلا في  
الذهن ولا يكون في الخارج إلا خاصاً لاشتراك فيه فلم يبق في الخارج شيء  
واحد مشترك فيه وعميز .

فمؤلاه الفلاسفة اشقبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان وتوهموا  
الأمور العقلية أموراً موجودة في الخارج . (١)

ب - وأما المتكلمون فيقول ابن تيمية أن المتقدمين منهم اعتمدوا دليل  
التمانع وظنوا أنه هو الدليل المذكور في قوله تعالى ( لو كان فيهما آلهة إلا الله  
لفسدتا ) مع أن الأمر ليس كذلك .

(١) يناقش ابن تيمية في هذا الموضع مسألة السكلي ويرد على القائلين بوجوده في الخارج  
من المذاهب ويرى أن ذلك كانت سبباً لكثير من الخطأ في الأمور الإلهية والطبيعية  
( منهاج ج ٢ ص ٦٥ ) .

وتقرير هذا الدالـ على ما ذكره سعد الدين التفتازانى فى شرحه على  
العقائد النسفية (١)

وانه لو أمكن إلهان لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد أحدهما حركة زيد  
ويريد الآخر سكونه لأن كلا منهما (الحركة والسكون) فى نفسه أمر ممكن  
وكذا تعلق الإرادة بكل منهما إذ لا تضاد بين الإرادتين بل بين المرادين .  
وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان . وإلا فيلزم عجز أحدهما  
وهو أمارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج .

فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالاً .

وبعد أن قرر السعد الدليل على هذا الوجه قال :

« وهذا تفصيل ما يقال أن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه  
وإن قدر لزم عجز الآخر .

وبما ذكرنا يندفع ما يقال أنه يجوز أن يتفقا من غير تمناع أو أن  
تكون المخالفة والممانعة غير ممكنة لاستلزامها المحال أو أن يمتنع اجتماع  
الإرادتين كأرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً .

ثم ذكر أن الحجة فى الآية اقناعية وأن الملازمة عادية على ما هو اللائق  
بالخطايبات .

وابن تيمية يوافق المتكلمين على أن هذه حجة عقلية صحيحة ولا يمكنه  
ينكر عليهم - متابعاً فى ذلك ابن رشد - أن تكون هى طريقة القرآن  
فى قوله تعالى ( لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ) .

ويرى أن المقصود من الآية إنما هو بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد

الناشئ عن عبادة ما سوى الله تعالى لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد  
لذاته من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم وما سوى الله تعالى لا يصلح .  
فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة .  
فانه هر سبحانه هو المعبود المحبوب لذاته كما أنه هو الرب الخالق  
بمشيئته (١)

فالآية في نظر ابن تيمية ليس المقصود منها تقرير توحيد الربوبية وبيان  
أنه هر سبحانه الخالق لكل شيء فان هذا النوع من التوحيد كان يعرفه  
المشركون من العرب وغيرهم في نظر ابن تيمية بدليل قوله تعالى ( ولئن  
سألهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله )  
وقوله تعالى ( قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله . ) : الآيات .

ولكن المقصود منها هو تقرير التوحيد في الألوهية بمعنى بيان امتناع  
وجود إله يستحق العبادة مع الله وهو متضمن أيضا لترديد الربوبية .  
والحاصل أن ابن تيمية يرى أن برهان التمانع الذي ذهب إليه نظائر  
المتكلمين كاف في إثبات امتناع صدور العالم عن اثنين الذي هو توحيد  
الربوبية ولكنه قاصر عن توحيد الألوهية .  
والقرآن إنما جاء بتقرير النوعين معا (٢) .

ج - وإذا لم تصح في نظر ابن تيمية أدلة الفلاسفة على التوحيد وكان  
دليل المتكلمين مع كونه عقلياً صحيحاً ليس هو دليل القرآن .

(١) منهاج السفة ج ٢ ص ٧٣ .

(٢) تمهيد ابن تيمية على كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ٧٣ .



فإن ابن تيمية يسوق برهانين على هذا المطلب الأهم في الدين أخذاً من قوله تعالى ( ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولأعلا بعضهم على بعض ) .

ويقول ابن تيمية إنه إذا انتفى اللازم وهو ذهاب كل منهم بما خلق وعلو بعضهم على بعض فقد انتفى الملزوم وهو ثبوت إله مع الله :

أما بيان الملازمة الأولى وهو ذهاب كل بما خلق فلا أنه إذا كان معه إله امتنع أن يكون مستقلاً بخلق العالم وامتنع أيضاً أن يكون مشاركاً للآخر معاوناً له لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما والعاجز لا يفعل شيئاً فلا يكون رباً ولا إلهاً .

لأن أحدهما إذا لم يكن قادراً إلا بإعانة الآخر لزم عجزه حالة الانفراد وامتنع أن يكون قادراً حالة الاجتماع فانه لا يكون قادراً حتى يجعله الآخر قادراً أو حتى يعينه الآخر . وذلك لا يجعله قادراً ولا يعينه حتى يكون هو قادراً ولا يكون قادراً حتى يجعله ذاك أو يعينه فيلزم الدور .

فامتنع إذا كان كل منهما محتاجاً إلى إعانة الآخر في الفعل أن يكون قادراً فامتنع أن يكون لكل واحد منهما حال الانفراد وحال الاجتماع فعل فتعين أن يكون كل واحد منهما قادراً عند انفراده .

وإذا كان كذلك ففعل أحدهما إن كان مستلزماً لفعل الآخر كأن لا يفعل شيئاً حتى يفعل الآخر فيه شيئاً لزم أن لا يكون أحدهما قادراً على الانفراد وعاد احتياجهما في أصل الفعل إلى التعاون وذلك ممتنع بالضرورة .

فلا بد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلاً لا يشاركه الآخر فيه . وحينئذ

فيكون مفعول هذا متميزاً عن مفعول ذاك ومفعول ذاك متميز عن مفعول هذا فيذهب كل إله بما خلق هذا بمخلوقاته وذاك بمخلوقاته .

فتبين أنه لو كان معه إله لذهب كل إله بمخلوقاته وهذا ليس بواقع فانه ليس في العالم شيء الا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم :

وأما بيان البرهان الثاني وهو قوله تعالى ( ولعلنا بعضهم على بعض ) فانها يمنع أن يسكونا متساويين في القدرة لأنها إذا كانا متساويين في القدرة لم يفعل شيئاً لآل حال الاتفاق ولا حال الاختلاف سواء كان الاتفاق لازماً لهما أو كان الاختلاف هو اللازم أو جاز الاتفاق وجاز الاختلاف .

لأنه إذا قدر أن الاتفاق لازم لهما فلأن أحدهما لا يريد ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل وليس تقدم أحدهما أدلى من تقدم الآخر لتساويهما فيلزم أن لا يفعل واحد منهما .

وإذا كان الاختلاف لازماً لهما امتنع مع تساويهما أن يفعل شيئاً لأن هذا يمنع ذلك وذاك يمنع هذا لتكافؤ القدرتين فلا يفعلان شيئاً .

وأيضاً فإن امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر : فلا يكون هذا ممنوعاً حتى يمنعه ذلك . ولا يكون ذلك ممنوعاً حتى يمنعه هذا فيلزم أن يكون كل منهما مانعاً ممنوعاً وهذا ممنوع :

ولأن زوال قدرة كل منهما حال التمانع إنما هي بقدرة الآخر فانه إذا كانت قدرة هذا لا تزول حتى تزيد قدرة ذاك وقدرة ذاك لا تزول حتى تزيد قدرة هذا فلا تزول واحدة من القدرتين فيسكونان قادرين وكونهما قادرين على الفعل مطيقين له في حال كون كل منهما ممنوعاً بالآخر عن الفعل عاجزاً عنه محال . لأنه جمع بين النقيضين .

وأما إذا قدر إمكان اتفاقهما وإمكان اختلافهما فإن تخصيص الاتفاق بدون الاختلاف وتخصيص الاختلاف بدون الاتفاق يحتاج إلى من يرجح أحدهما على الآخر ولا مرجح إلا هما وترجيح أحدهما بدون الآخر محال وترجيح أحدهما مع الآخر هو اتفاق فيفتقر تخصيصه إلى مرجح آخر فيلزم التسلسل في العلل وهو ممتنع باتفاق العقلاء .  
فتبين أنه لو قدر إلهان وكانا متكافئين في القدرة لم يفعلا شيئاً لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف .

فلا بد حينئذ إذا قدر إلهان أن يكون أحدهما أوفر من الآخر والأوفر عال على من دونه في القدرة بالضرورة .  
فلو كان ثم آلهة لوجب علو بعضهم على بعض ولم يكن المستقل بالفعل إلا العالي وحده

فتبين أنه لو كان معه آلهة لعلا بعضهم على بعض كما تبين أنه كان يذهب كل إله بما خلق (١)

هذا هو ملخص تقرير ابن تيمية للبرهانين اللذين في الآية الكريمة :  
ومن الحق أن نقول إننا لم نجد من سبق ابن تيمية إلى تفسير تلك الآية وتقرير ما فيها من الأدلة على التوحيد على هذا النحو من البسط والبيان .



## الفصل الثالث

مشكلة الصفات وموقف ابن تيمية من المذاهب المختلفة فيها

تعتبر مشكلة الصفات أهم المشاكل الكلامية على الإطلاق وأعظمها تشعباً وأكثرها إثارة للخلاف وتنازع الآراء بين الفرق المختلفة من مثبتين ونفاه، حتى إنه من غير المبالغة أن نقول إنها هي المحور الذي تدور عليه مباحث علم الكلام كله تقريباً .

فهي متصلة بمسألة التوحيد الذي هو المطلب الأقصى لهذا العلم . كما أن لها تعلقاً بمسألة قدم العالم وحدوثة ومسألة الاختيار والجبر وما إلى ذلك من المسائل التي لا تهم علم الكلام وحده بل هي من صميم البحث الفلسفي أيضاً وفي هذه المسألة بالذات يتجلى منهج ابن تيمية وطريقته في النقد على أوضح صورهما وذلك لأنها أهم ما وقع فيه الخلاف بينه وبين خصومه سواء كانوا مثبتين أو نافرين

ونحن نعرض هنا لبيان المذاهب المختلفة في هذه المسألة على وجه الأجمال ونعقب على كل مذهب بنقد ابن تيمية له

ثم نعقد فصلاً خاصاً لبيان مذهب ابن تيمية الاجمالي في الصفات والقواعد العامة التي أسسها عليها

والصفات أنواع مختلفة ، فمنها صفات سلوب ، مثل القدم والوحدة ، (١)

(١) المقصود بصفات السلوب هي التي يكون السلب داخلاً في مفهومها فهوم القدم مثلاً عدم الأولية ومفهوم الوحدة عدم الفيركة ونحو ذلك

ومنها صفات معارف مثل العلم والقدرة (١) ومنها صفات أفعال مثل الخلق  
والرزق والإحياء والأمانة ونحو ذلك

وكذلك الناس بأزواء الصفات فرق مختلفة فمنهم من يثبتها كلها ومنهم من  
يشقيها كلها ومنهم من يثبت بعضها وينفي بعضاً

والمشهور من فرق النفاة ثلاثة : ١- الفلاسفة ٢- المعتزلة ٣- الجهمية  
١- أما الفلاسفة (٢) فذهبوا الى أن واجب الوجود بذاته واحد بسيط  
لا يتكرر فيه بوجه من الوجوه . فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة  
جسم ولا مادة معقولة لا صورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة ولا  
له قسمة في السكم ولا في المبادئ المقومة له ولا في القول الشارح ولا غير  
ذلك مما ينافي وحدة واجب الوجود وبساطته المطابقة (٣)

والكنهم مع ذلك يقولون إنه خير محض وكال محض وحق محض وإنه  
عقل وعافل ومعقول وعشق وعاشق ومعشوق ولذيد وملتذ ولذة  
بل ويثبتون له العلم والقدرة والارادة ونحوها من الصفات ويزعمون  
أن ذلك لا يستلزم الكثرة والتركيب في ذاته لأن مفهوم ذلك كله عندهم شيء  
واحد هو نفس الذات

يقول ابن سينا في النجاة

« فإذا حقت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن وجود ثم

(١) صفات المعاني هي التي تدل على معنى ذاتها على الذات عند المتكلمين بمعنى أن الذات لا تكون محتاجة  
في تحققها إليها

(٢) المقصود هؤلاء هم متفلسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة  
اليونانية وبين الدين

(٣) النجاة لابن سينا ص ٣٧٢ وما بعدها

الصفات الاخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع السلب وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فاللواتي تخاطب السلب أنه لو قال قائل في الاول ( بلاتحاش ) إنه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وأنه مسلوب عنه السكون في موضوع واذا قيل له واحد لم يعن به الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم أو القول أو مسلوبا عنه الشريك

واذا قيل عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة الا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما ،

الى أن يقول

وفاذا عقلت صفات الاول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه (١) ،

وخلاصة هذا المذهب أن واجب الوجود واحد بسيط لا كثرة فيه لا ذهنا ولا خارجا وكل ما يعبر به عنه من أسماء فرجعه الى مفهوم واحد هو نفس ذاته مع ملاحظة سلب أو اضافة

ولما كان البارى يعقل ذاته ويعقل ما يصدر عنها من معلومات وكان ذلك موهما لا لكثرة في ذاته ضرورة تعدد العلوم بتعدد المعلومات أجاب عن ذلك ابن سينا في كتابه الاشارات بقوله

وهم وتنبه لهلك تقول ان كانت المعقولات لا تتعد بالعقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقاً بل هناك كثرة

فنقول إنه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لادخاله في الذات مقومة بها (١) وجاءت أيضاً على ترتيب

وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لانتم الوحدة

والأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الأسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته (٢) ويقول ابن تيمية أن عمدة هؤلاء الفلاسفة في نفي الصفات هي حجة التركيب ويقرها هكذا

لو كان له صفة لكان مركباً والمركب مفتقر الى أجزائه وأجزاؤه غيره والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا بنفسه (٣)

وقد ذكر الغزالي لهم هذه الحجة في كتابه التهاوت ورد عليها (٤) وقد اقتفى ابن تيمية أثره في ذلك وناقشهم فيها مناقشة مستفيضة فهو يرى أن الفاظ هذه الحجة كلها مجملة بمعنى أن كل لفظ منها محتمل لعدة معان وأنه لا بد من توضيح المراد من كل لفظ أولاً حتى يتكلم فيه فلفظ المركب مثلاً قد يراد به ماركبه غيره أو ما كان متفرقا فاجتمع أو ما يقبل التفريق والله تعالى منزّه عن هذه المعاني باتفاق

(١) وبهذه المحاولة بظن ابن تيمية قد استطاع التوفيق بين الملائمة التي تقول ان الاول لا يلزم الا

ذاته وبين الدين الذي مجمله طالما بكل شئ

(٢) إشارته ج ٢ ص ٧١

(٣) منها ج ١ ص ١٨٨

(٤) تهافت ص ٤٠

وأما الذات الموصوفة بصفاتهما اللازمة لها فإذا سميت هذا تركيباً كان ذلك اصطلاحاً لكم ليس هو المفهوم من لفظ المركب ولم تستطيعوا أيها الفلاسفة إقامة الدليل على نفيه .

فقولكم لكان مركباً إن أردتم لكان غيره ركه أو لكان مجتمعاً بعد افتراقه أو لكان قابلاً للتفريق فاللازم باطل فإن الكلام إنما هو في الصفات اللازمة للموصوف الذي يمتنع وجوده بدونها .

وإن أردتم بالمركب الموصوف أو ما يشبه ذلك فلم قلتم أن ذلك ممتنع . وقولكم والمركب مفتقر إلى غيره قيل أما المركب بالتفسير الأول فهو مفتقر إلى ما يباينه وهذا ممتنع على الله تعالى .

وأما الموصوف بعصفات الكمال اللازمة لذاته الذي سميتوه أنتم مركباً فليس في اتصافه هذا ما يوجب كونه مفتقراً إلى مباين له .

فإن قلتم هي غيره وهو لا يوجد إلا بها وهذا افتقار إليها قيل لكم إن أردتم بقولكم هي غيره أنها مباينة له فذلك باطل .

وإن أردتم أنها ليست إياه قيل لكم وإذا لم تكن الصفة هي الموصوف فأى محذور في هذا .

فإذا قلتم هو مفتقر إليها قيل أتريدون بالافتقار أنه مفتقر إلى فاعل يفعل أو محل يقبله أم تريدون أنه مستلزم لها فلا يكون موجوداً إلا وهو متصف بها .

أما الثاني وأنى محذوره وأما الأول فباطل إذ الصفة اللازمة للموصوف لا يكون فاعلاً لها (١)



وهكذا يمحى ابن تيمية في نقض حجة الفلاسفة على عادته من الدقة في التحديد .

ثم هو من جهة أخرى ينسكرك عليهم قولهم إنه عشق وعاشق ومعشوق وعقل وعاقل ومعقول ويرى أن هذا اعتراف منهم بقيام الصفات بذاته تعالى وأما دعوى أن هذه الألفاظ كلها تعبيرات عن شيء واحد هو نفس الذات فمعلومة الفساد بضرورة العقل : فإن هذه حقائق متنوعة : فإن جعلت أحداها هي الأخرى كان ذلك بمثابة قولنا إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون ونحو ذلك .

وكذلك أنسكرك عليهم قولهم إنه عالم وقادر وحى ومريد مع قولهم أن علمه عين قدرته ، وقدرته نفس إرادته وإرادته هي حياته والكل هو الذات : فإن من المعلوم ببدائه العقول أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره والموصوف ليس هو الصفة فليس العلم مثلاً هو العالم أو المعلوم وليس العقل هو العاقل ولا المعقول .

بل التمييز بين مسمى المصدر واسم الفاعل واسم المفعول مستقر في فطر العقول ولغات الأمم . فجعل أحدها هو الآخر منتهى السفسطة (١)  
ب - وأما المعتزلة فبعد أن انفقوا على نفي الصفات الزائدة على الذات اختلفت عباراتهم عنها .

فهم من جعلها وجوهاً للذات كآبي الهذيل الملاف فقال إن الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي ذاته .

يعنى أن الذات تسمى باعتبار تعلقها بالمعلوم علماً وبالمقهور قدرة

ونحو ذلك (١)

ومنهم من جعلها تعود إلى معنى السلب كما هو مشهور عن النظام والجا حظ  
فعنى كونه تعالى عالماً عندهما أنه ليس بجاهل ومعنى كونه قادراً أنه ليس  
بعاجز وهكذا .

ومنهم من أثبت أخوالاً وراء الذات كأبي هاشم فقال بأن لله عالمية  
وقادرية لا علماً وقدرة وقال بأن هذه الأحوال ليست بموجودة ولا  
معدومة (٢) إلى غير ذلك مما اختلفوا فيه من التفاصيل .

والحجة التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الصفات قولهم :

إنها لو كانت زائدة على الذات فاما أن تكون محدثة فيلزم قيام الحوادث  
بذاته تعالى وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء .

وقد كفر النصارى لقولهم بقدماة ثلاثة . فكيف بمن أثبت أكثر من  
ذلك (٣) .

وقد ناقش ابن تيمية هذه الحجة للمعتزلة بمثل ما ناقش به من قبل حجة  
الفلاسفة فقال :

أما قولكم إنه يلزم على تقدير كونها حادثة قيام الحوادث بذاته تعالى  
فهذا اللازم ليس بباطل بل يجوز قيام الحوادث بذاته .

وأما أنه يلزم على تقدير قدمها تعدد القدماء فيقال لكم إن أردتم بذلك  
أن يكون الإله أكثر من واحد فالتلازم باطل . فليس يجب أن تكون  
صفة الإله إلهاً .

(١) التبصير في الدين ص ٤٢ والانتصار ص ٧٥ .

(٢) التبصير ص ٥٣ .

(٣) شرح المقاصد ج ٢ ص ٥٦ .

وإن أردتم أن الصفة توصف بالقدم فليس المراد أنها توصف به على سبيل الاستقلال فإن الصفة لا تقوم بنفسها ولا تستقل بذاتها ولاكنها تكون قديمة بقدم موصوفها . فإن الصفة لازمة للموصوف وتابعة له تكون قديمة بقدمه وباقية ببقائه لا أنها تكون قديمة بقدم خاص أو باقية ببقاء خاص . ونحن إذا ذكرنا الله بلافظ مظهر أو مضمحل دخل في معنى اسمه صفاته فمن قال دعوت الله أو عبده لم يرد بذلك أنه دعا أو عبده ذاتا مجردة عن الصفات فإن وجود مثل هذه الذات في الأعيان ممتنع . وإنما أراد أنه دعا أو عبد الله الخي العليم القدير السميع البصير الموصوف بالعلم والقدرة وسائر صفات الكمال

على أنكم تثبتون أسماءه تعالى فتطلقون عليه حياً وعلماً وقديراً ويمتنع وجود حى عليم قدير لا حياة له ولا علم ولا قدرة . فاثبات الأسماء دون الصفات سفسطة

وأما قولكم إن النصارى كفروا بإثبات قدماء ثلاثة فخطأ بل كان مناط كفرهم هو إثبات آلهة ثلاثة بدليل قوله تعالى ( لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ) ما من إله إلا إله واحد ) ولم يقل وما من قديم إلا قديم واحد .

فدلت الآية على أنهم كانوا يعتقدون أن الآلهة ثلاثة وأن هذا هو الذى كفروا به (١)

ولما كان الفلاسفة والمعتزلة جميعاً يرون أن إثبات الصفات مخل بالتوحيد بناء على فهمهم لمعنى الواحد والآخر فقد ناقشهم ابن تيمية بأنه لا يوجد فى

لغة العرب ولا في عامة اللغات أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً  
وأحداً في النفي والاثبات بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف  
بالصفات واحداً واحداً ووحيداً ونحو ذلك .

ويستشهد ابن تيمية لذلك بقول الامام أحمد في رده على الجهمية  
« قالت الجهمية لما وصفنا الله بهذه الصفات إن زعمتم أن الله ونوره والله  
وقدرته والله وعظمته فقد قلتم يقول النصاري حين زعمتم أن الله لم يزل  
ونوره ولم يزل وقدرته

قلنا لا نقول أن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره واسكن نقول لم يزل  
الله بقدرته ونوره لا متى قدر ولا كيف قدر

فقالوا لا تكونون موحدين أبداً حتى تقولوا كان الله ولا شيء فقلنا  
نحن نقول قد كان الله ولا شيء واسكن إذا قلنا لم يزل الله بصفاته كلها أليس  
إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته

وضربنا لهم في ذلك مثلاً فقلنا لهم أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها  
جذع وكرب وليف وسعف وخص وجمار واسمها اسم واحد وسميت  
نخلة بجميع صفاتها فكذلك الله وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد ،

إلى أن يقول

« وقد سمي الله رجلاً كافراً اسمه الوليد ابن المغيرة المخزومي فقال ( ذوني  
وهن خلقت وحيداً )

وقد كان هذا الذي سماه وحيداً له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان  
ورجلان وجوارح كثيرة فقد سماه الله بجميع صفاته وحيداً

فكذلك الله وله المثل الأعلى هو بجميع صفاته إله واحد (١)  
 وأما الجهمية أتباع جهم ابن صفوان (٢) فمكثوا يقولون أن الله تعالى  
 لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد فلا يجوز أن يقال في حقه إنه حي أو عالم  
 أو مرید أو موجود أو نحو ذلك لأن هذه صفات تطلق على العبيد  
 وإنما يقال له قادر وموجد وخالق ونحوه لأن هذه الصفات عندم لا  
 يوصف بها العباد إذ أنهم كانوا جبرية يرون أن العبد لا قدرة له ولا اختيار (٣)  
 ويظهر من حكاية ابن تيمية لهذا المذهب ومناقشته أن أصحابه لم يكونوا  
 على رأى واحد في النفي بل إن منهم من نفى الصفات والأسماء صراحة .  
 ومنهم من نفاهما ونفى نقائضها أيضاً ومنهم من توقف في ذلك  
 يقول ابن تيمية في منهاج السنة

«ولكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبت شيئاً من الصفات مشبهاً  
 بل المعطلة المحضة الباطنية نفاة الأسماء يسمون من سمي الله بأسمائه الحسنى  
 مشبهاً فيقولون إذا قلنا حي علم فقد شبهناه بغيره من الأحياء العالمين وكذلك  
 هو تسميع بصير فقد شبهناه بالإنسان السميع البصير ، وإذا قلنا أنه موجود  
 فقد شبهناه بسائر الموجودات لا اشتراكهما في مسمى الوجود  
 فقليل لهؤلاء فقولوا ليس بموجود ولا حي فقلوا أو من قال منهم إذا  
 قلنا ذلك فقد شبهناه بالمعدوم

(١) توجد هذه العبارة في كتاب مخطوط بدار الكتب العربية بعنوان (رد الامام أحمد على طائفة الجهمية والمعتزلة) كلام رقم ١٩٩٥

(٢) ظهر الجهم بخراسان في أواخر الدولة الأموية ويقال إن أصله من تيمذ وقتل في بعض الحروب سنة ١٢٨ وكان يقول بالحبر وخلق القرآن ونفى المولى بالتجددات ونفى الخلود (حاشية التبصير ص ٦٣)

(٣) التبصير في الدين ص ٦٤

وبعضهم قال ليس بوجود ولا معدوم وحى ولا ميت  
فقليل لهم فقد شبهتموه بالمتنع بل جعلتموه نفسه متمتداً . فانه كما يمتنع  
اجتماع النقيضين يمتنع ارتفاع النقيضين  
فمن قال أنه موجود ومعدوم فقد جمع بين النقيضين ومن قال ليس  
بوجود ولا معدوم رفع النقيضين وكلاهما يمتنع فكيف يكون واجب  
الوجود يمتنع الوجود  
والذين قالوا لا نقول هذا ولا هذا قيل لهم عدم علمكم وقولكم لا يبطل  
الحقائق في أنفسها بل هذا نوع من السفسطة ،  
إلى أن يقول

ولهذا كان جهنم أمام هؤلاء وأمثاله يقولون إن الله ليس بشئ وروى  
عنه أنه قال لا يسمى باسم يسمى به الخلق فلا يسميه إلا بالخالق القادر لأنه  
كان جبرياً يرى أن العبد لا قدرة له وربما قالوا ليس بشئ كالأشياء (١) ،  
وإذا كان ابن تيمية قد ناقش هذه المذاهب الثلاثة السابقة وأفاض في  
أبطالها فان شرها في نظره هم الجهمية لأنهم غلوا فنفوا الأسماء والصفات  
بخلاف المعتزلة مثلاً فانهم وإن نفوا الصفات فانهم أثبتوا الأسماء والأحكام  
ولهذا كان الجهمية في نظره كفاراً وخارجين عن الثنتين والسبعين فرقة  
التي افترقت إليها الأمة .

بل ويروى ابن تيمية عبد الله بن المبارك وغيره من السلف أنه كان يقول  
(إننا لنحكى كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكى كلام الجهمية) (٢)

(١) منهاج ج ١ ص ٢٤١ و ٢٤٢

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١١ و ١٤٤ ومقالة الفرقان

والفظ الجهمية عند ابن تيمية قد يكون علماً على هذه الفرقة الخاصة التي  
تنسب إلى جهم وتارة يتوسع في استعماله فيجعله شاملاً لجميع فرق النفاة :

فمثال الأول قوله في رسالة لفرقان :

«وأما أولئك كمنفاة الصفات من الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم  
وكالفلاسفة فيجعلون ما ابتدعوه برأيهم هو المحكم الذي يجب اتباعه (١) ،  
فذكر الفرق الثلاث هنا متميزة متنايزة .

ومثال الثاني قوله في منهاج السنة عند كلامه عن مناظرة احمد بن حنبل في  
مسألة خلق القرآن .

«ولم تكن المناظرة مع المعتزلة وحدهم بل كانت مع جنس الجهمية من  
المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة فكل معتزل جهمي وليس كل  
جهمي معتزلاً لكن جهمياً أشد تطيلاً لأنه ينفي الاسماء والصفات ، والمعتزلة  
تنفي الصفات (٢) .

فجعل اسم الجهمية متناولاً لجميع أصحاب هذه المقالات :  
ولكن بما لا شك فيه أن ابن تيمية إنما كفر الجهمية الذين هم أصحاب  
جهم وحدهم لا جنس الجهمية الشامل للمعتزلة وغيرهم بدليل قوله في منهاج :  
«وانما نازع في ذلك ( ثبوت الصفات ) الجهمية وهم عند سلف الأمة  
وأئمتها وجماعتها من أبعد الناس عن الايمان بالله ورسوله ووافقهم المعتزلة  
ونحوهم ممن هم مشهورون بالابتداع (٣) ،

---

(١) المصدر نفسه والصفحة نفسها

(٢) منهاج ج ١ ص ٢٥٦

(٣) منهاج ج ١ ص ٧٢

بقي الكلام على مثبتة الصفات والمشهور منهم فرقتان :

١ - الأشاعرة      ٢ - الكرامية

(١) - أما الأشاعرة فجمهورهم يشبثون لله عز وجل صفات سبع يسمونها صفات المعاني وهي العلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر والكلام ويشبثون لها أحكاماً أربعة :

١ - أن هذه الصفات ليست هي الذات بل زائدة عليها فصانع العالم عندهم عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة وهكذا :

٢ - أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته تعالى لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته لأن الدليل دل على أنه متصف بها ولا معنى لاتصفائه بها الا قيامها بذاته حتى لو قلنا أنه عالم كان هو بعينه مفهوم قولنا قام بذاته علم ولو قلنا أنه مرید كان هو مفهوم قولنا قامت به إرادة وهكذا .

فلا تكون الصفة صفة لشيء إلا إذا قامت به لا بغيره :

٣ - أن هذه الصفات كلها قديمة لأنها إن كانت حادثة كان القديم إما محلاً للحوادث وهو محال أو متصفاً بصفة لا تقوم به وذلك أظهر في الاستحالة

٤ - أن الأسماء المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه

أزلاً وأبدأً . فمر في القدم كان حياً قادراً عالماً سمياً بصيراً متكلاً (١)

وابن تيمية يوافق الأشاعرة في قولهم بأن هذه الصفات قائمة بالذات .  
واسكنه ينكر عليهم قولهم بتقديمها ولزومها للذات أزلاً وأبدأً .

فإن هذا وإن سلم في صفة الحياة مثلاً فلا يمكن تسليمه في مثل العلم والارادة المتعلقين بالمتجددات والكلام الذي هو حروف وأصوات مسموعة



ومنزلة على الأنبياء : وكذلك في مثل السمع والبصر المتعلقة بالمسموعات  
والمبصرات

أما العلم بالحوادث فلا بد من القول بتجدده تبعاً لتجدد تلك الحوادث  
فإن الله سبحانه إذا كان قد علم في الأزل أن زيداً سيوجد في يوم كذا  
ثم وجد زيد، فإن بقي هذا العلم على حاله كان جهلاً لاعباً، وإن علم بعد الوجود  
أنه وجد فقد تخير العلم الأول لا محالة

وكذلك الإرادة لا يعقل إرادة واحدة قديمة قد تعلق في الأزل بإيجاد  
العالم فيما لا يزال فإن هذا قول يتأخر المراد عن الإرادة التامة من غير عائق  
فانه مهيا تمت القدرة والإرادة وارتفعت العوائق عنها وجب حصول  
المراد لا محالة

وإذا فلا مناص من أحد أمرين إما القول بقدم المراد على فرض قدم  
الإرادة الموجبة له وإما القول بإرادات حادثة في ذاته تعالى متعددة بتعدد  
المرادات .

والكلام أيضاً كيف يكون قديماً أو لازماً للذات مع أن فيه أخباراً عما مضى  
فكيف قال الله في الأزل ( إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه ) ولم يكن خلق  
نوحاً بعد : وكيف قال في الأزل لموسى ( اخلع نعليك ) ولم يخلق بعد موسى  
وكيف أمر ونهى من غير مأمور ولا منهى

ومن الحق أن نقول إن هذه الاشكالات التي أوردها ابن تيمية على  
مذهب الأشاعرة قديمة وقد استشكلها كبار الأشاعرة أنفسهم حتى أن الغزالي  
أوردها في كتاب الاقتصاد (١) وأجاب عنها بأن هذه الصفات وإن كانت

قديمة فلها تعلقات حادثة

فالبارى تعالى فى الازل علم بوجود العالم فى وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها فى الازل العلم بأن العالم يكون بعد . وعند الوجود العلم بأنه كائن . وبعده العلم بأنه كان

وهذه الاحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى بتلك الصفة وهى لم تتغير وإنما المتغير أحوال العالم

وعلى قياس ذلك يقال فى سائر الصفات (١)

وتحقيق هذا أن الاشاعرة يجعلون الصفات ثلاثة أقسام :

١ - حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة

٢ - حقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة

٣ - إضافية محضة كالعلمية والقبلية والصفات السلبية

فالقسم الأول لا يجوز عندهم بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير فيه مطلقاً والقسم الثالث يجوز مطلقاً والقسم الثانى لا يجوز التغير فيه ذاته : ولا يمكن يجوز فى متعلقه (٢)

والخلاصة أن ابن تيمية يرى أن الاشاعرة وإن أصابوا فى إثبات تلك الصفات فقد غلطوا فى قولهم إنها قديمة لازمة للذات أزلاً وأبداً ليس شىء منها متعلقاً بمشيئته تعالى واختياره .

يقول ابن تيمية فى رسالة الفرقان ما ملخصه :

« وابن كلاب ومن تبعه كالاشعرى وأبى العباس القلانسى ومن تبعهم

(١) المصدر نفسه ص ٦٩

(٢) نرح الموائف ج ٨ ص ٢٨

أثبتوا الصفات لكن لم يثبتوا الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته  
ومثل كون فعله الاختياري يقوم بذاته ومثل كونه يحب ويرضى عن المؤمنين  
بعد إيمانهم ويغضب ويبغض الكافرين بعد كفرهم

ومثل كونه يرى أفعال العباد بعد أن يعملوها كما قال تعالى ( وقل اعملوا  
فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ) فأثبت رؤية مستقبلية

ومثل كونه نادى موسى حين أتى بندا قام بذاته ولم يناده قبل ذلك  
والقرآن والاحاديث وأقوال السلف والائمة كلها تخالف هذا وتبين أنه  
ناده حين جاء وأنه يتكلم بمشيئته في وقت بكلام معين كما قال تعالى ( ولقد  
خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا لللائكة اسجدوا لآدم ) وأنه إذا خلق المخلوقات  
رآها وسمع أصوات عبادته وكان ذلك بمشيئته وقدرته اذ كان خلقه لهم  
بمشيئته وقدرته وبذلك صاروا يرون ويسمع كلامهم (١) ،

ب - وأما الكرامية (٢) فكانوا من الغالين في الائنات حتى كان زعيمهم  
محمد بن كرام يقول إن الله تعالى جسم وأنه مماس للعرش والعرش مكان له  
وجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى وقالوا تحدث في ذاته أقواله وأفعاله  
وإدراكه للسموعات والمبصرات وسموا ذلك تسمعا وتبصرا وزعموا أن  
هذه أعراض تقوم بذاته ويسمونها الخلق والقدرة عندهم تتعلق بهذه الحوادث  
والمخلوق يقع تحت الخلق لا تتعلق به القدرة

وقالوا إن كل اسم يشتق له من أفعاله كان ثابتاً له في الازل مثل الخالق  
والرازق والمنعم فهو عندهم كان خالفاً قبل أن خلق ورازقاً قبل أن رزق

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٠٢ وما بعدها

(٢) هم اتباع محمد بن كرام من الجيمة وكان له أتباع كثيرون في خراسان وفلسطين

وصحبتان توفي سنة ٢٥٥ هـ (حاشية التبصير ص ٦٥)

ومنعما قبل أن أنعم

وفرقوا بين القول والكلام فقالوا إن كلامه تعالى قديم وليس بمسموع  
ومعناه القدرة على التكليم والتكلم . وأما قوله لحادث وهو حروف وأصوات  
مسموعة (١) الى غير ذلك مما ذهبوا اليه في باب الصفات

وهنا نجد ابن تيمية يمس مذهب الكرامية مساً رقيقاً ولا يشتد في نقده  
كما فعل مع الطوائف السابقة وذلك لموافقته له في كثير من أصول مذهبه  
فقد جوزوا كما أسلفنا قيام الحوادث بذاته تعالى بل ربما كانوا أول من  
أحدث هذه المقالة في الاسلام وأثبتوا انه تعالى يرصف بالصفات الاختيارية  
فهو يتكلم بمشيئته وهو يريد بإرادات حادثه في ذاته ويسمع ويبصر كذلك  
بسمع وبصر حادثين في ذاته

ونقطة الفرق بينهم وبين ابن تيمية انهم منعوا قيام حوادث لا أول لها  
بذاته وجعلوا لما يحدث بذاته ابتداء كما أن ما يحدث في ذاته عندهم ليس قابلاً  
للزوال

أما ابن تيمية فكان يقول بقيام حوادث لا أول لها بذاته تعالى كما سيجيء  
في بحث مذهبه أن شاء الله . وهي عنده تحدث ثم تزول

وقد أشار ابن تيمية الى هذه الفروق بقوله في رسالة الفرقان :

و محمد بن كرام فكان بعد ابن كلاب في عصر مسلم بن الحجاج أثبت  
أنه يوصف بالصفات الاختيارية ويتكلم بمشيئته وقدرته ولكن عنده يمتنع  
أنه كان في الازل متكلماً بمشيئته وقدرته لامتناع حوادث لا أول لها فلم يقل  
بقول السلف إنه لم يزل متكلماً اذا شاء

وقال هو واصحابه في المشهور عنه ان الحوادث التي تقوم به لا يخلو منها ولا تزول عنه لانه لو قامت به الحوادث ثم زالت عنه كان قابلاً لحدوثها وزوالها واذا كان قابلاً كذلك لم يخل منها وما لم يخل من الحوادث فهو حادث، (١)

## الفصل الرابع

### مذهب ابن تيمية في الصفات

الآن وقد بينا وجهة نظر المذاهب المختلفة في الصفات ومناقشة ابن تيمية اسكل منها فلنأخذ في بيان مذهبه هو في ذلك على وجه الاجمال ولنبداً بذكر القواعد العامة التي أسس مذهبه عليها وهي ترجع غالباً الى ثلاث قواعد

١ - الأولى ان كل ما أثبتته الله لنفسه أو أثبته له رسوله من صفات يجب إثباته وما صرح الله أو رسوله بنفيه عنه تعالى يجب نفيه . وما لم يصرح الشرع لا بنفيه ولا بإثباته يجب استفسار قائله ، فان أراد به معنى صحيحاً موافقاً لما أثبته الشرع قبل وإلا وجب رده

ويوضح تلك القاعدة قول ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص :  
« وذلك أن ننظر فما وجدنا الرب قد أثبته لنفسه في كتابه أثباته وما وجدناه قد نفاه عن نفسه نفينا . وكل لفظ وجد في الكتاب والسنة

بالاثبات أثبت ذلك اللفظ وكل لفظ وجد منفياً نفي ذلك اللفظ  
وأما الألفاظ التي لا توجد في الكتاب والسنة بل ولا في كلام الصحابة  
والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين لا إثباتها ولا نفيها وقد تنازع فيها  
الناس ، فهذه الألفاظ لا تثبت ولا تنفي إلا بعد الاستفسار عن معانيها ، فإن  
وجدت معانيها مما أثبتته الرب لنفسه أثبتت وإن وجدت مما نفاه الرب عن  
نفسه نفيت

وإن وجدنا اللفظ أثبت به حق وباطل ، أو نفي به حق وباطل ، أو كان  
بجمل يراد به حق وباطل ، وصاحبه أراد به بعضها ، وإسكن عند الإطلاق  
يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد ، فهذه الألفاظ لا يطلق إثباتها  
ولا نفيها (١) ،

وكذلك قوله في منهاج السنة :

« قالوا يجب أن ينظر في هذا الباب فما أثبتته الله ورسوله أثبتناه وما نفاه  
الله ورسوله نفينا والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي  
فتثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني وتنفي ما نفته النصوص من  
الألفاظ والمعاني .

وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين مثل لفظ الجوهر  
والمتميز والجهة ونحو ذلك فلا تطلق نفيًا ولا إثباتًا حتى ينظر في مقصود  
قائلها ، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول  
صوّب المعنى الذي قصده بلفظه ، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بالألفاظ النصوص  
لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة الجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد بها

والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها ، وأما إن أريد بها معنى باطل نفي ذلك المعنى ، وإن جمع فيها بين حق وباطل أثبت الحق وأبطل الباطل .

وإذا اتفق شخصان على معنى وتنازعا هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا ، عبر عنه بعبارة يتفقان على المراد بها وكان أقربهما إلى الصواب من وافق اللغة المحروفة (١) .

٢ - أما القاعدة الثانية فمضمونها نفي مماثلة الله عز وجل لشيء من خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله . فهو سبحانه لا يماثل شيئاً ولا يماثل شيء ، وكل ما ثبت له من صفات الكمال فهو مختص به لا يشركه فيه غيره

وإذا كان هناك من الأسماء ما يطلق على صفات الله كما يطلق على صفات خلقه فإن هذا ليس إلا محض اشتراك في الاسم لا يقتضي مماثلة صفاته لصفاتهم أصلاً

فتسميته تعالى قادراً وتسمية العبد قادراً لا توجب مماثلة قدرة الله لقدرة العبد وكذا تسميته عالماً ومريداً وحياً وسميماً وبصيراً وتكلماً مع تسمية عبادته بهذه الأسماء لا يستلزم أن عليهم كعلوه ولا إراداتهم كأرادته ولا حياتهم كحياته الخ . . .

وبيان هذا أن ما يوصف الله به ويوصف به العباد يوصف الله به على ما يليق به ويوصف به العباد على ما يليق بهم من ذلك

فللصفة ثلاثة اعتبارات ، تارة تعتبر مضافة إلى الرب ، وتارة تعتبر مضافة إلى العبد وتارة تعتبر مطلقة لا تختص بالرب ولا بالعبد

فاذا قلنا مثلاً حياة الله وعلم الله وقدره الله ونحو ذلك فهذا كله غير مخلوق ولا يماثل صفات المخلوقين

وإذا قلنا علم العبد وقدره العبد الخ . . . فهذا كله مخلوق ولا يماثل صفات الرب .

أما إذا قلنا العلم والقدره والكلام فهذا بمحل مطلق لا يقال عليه كله أنه مخلوق ولا أنه غير مخلوق بل ما انصف به الرب من ذلك فهو غير مخلوق وما انصف به العبد من ذلك فهو مخلوق

فالصفة تتبع الموصوف فان كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقة وإن كان الموصوف هو العبد فصفاته مخلوقة (١)

ويستدل ابن تيمية لنفي المماثلة من السمع بمثل قوله تعالى ( ليس كمثله شيء ) وقوله ( هل تعلم له سمياً ) وقوله ( قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد )

ومن العقل بأن المتماثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه

فلو قدر أنه مائل غيره في شيء من الأشياء للزم اشتراكها فيما يجب ويجوز ويمتنع على ذلك الغير

ومعلوم أن كل منسواه ممكن قابل للعدم . بل معدوم مفتقر إلى فاعل ومصنع مربوب محدث

فلو مائل غيره في شيء من الأشياء للزم أن يكون هو الشيء الذي مائله فيه ممكناً قابلاً للعدم بل معدوماً مفتقراً إلى فاعل بمنوعاً مربوباً محدثاً (٢)



٣ - القاعدة الثالثة أن الكمال ثابت لله تعالى بل الثابت له أقصى ما يمكن من الأكملية بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى يستحقه بنفسه المقدسة ويتزده عن الاتصاف بضده فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال التي لا غاية فوقها يرى عن سمات النقص والاحتياج

وكل كمال ثبت للمخلوق وأمكن أن يتمصف به الخالق كان الخالق أولى به وكل نقص تزده عنه المخلوق فالخالق أولى بتزديه عنه وقد قدمنا أن ابن تيمية قد عول على هذه القاعدة تعويلاً كبيراً ويرى أنها كانت ولا تزال معتد العقلاء في إثبات الله عز وجل وصفاته ويستدل ابن تيمية لثبوت الكمال له سبحانه بوجوده كثيرة منها نقلية وأخرى عقلية .

فمن النقل مثل قوله تعالى ( أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون ) فقد بين في هذه الآية أن الخالق صفة كمال وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق وأن من سوى هذا بذاك فقد ظلم ومثل قوله حكاية عن إبراهيم ( يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً )

فدل على أن السميع البصير الغنى أكمل من لا يكون بتلك الصفات وأن المعبود يجب أن يكون كذلك (١)

وأما الحجج العقلية فيعتد فيها ابن تيمية على قياس الأولى فيقول

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٦

قد ثبت أن الله قديم بنفسه واجب الوجود بنفسه قيوم بنفسه خالق  
بنفسه إلى غير ذلك من خصائصه

فهذا الواجب القديم الخالق إما أن يكون ثبوت الكمال الذي لا نقص  
فيه والذي هو ممكن الوجود ممكناً له وإما أن لا يكون

والثاني باطل لأن هذا الكمال ممكن للموجود المحدث الفقير الممكن فلا  
يمكن للواجب الغنى القديم بطريق الأولى والأخرى ، فإن كلاهما موجود  
والكلام في الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه

فإذا كان الكمال الممكن الوجود ممكناً للمفضول فلا يمكن للفاضل

بطريق الأولى

لأن ما كان ممكناً لما وجوده ناقص فلا يمكن لما وجوده أكمل منه  
بطريق الأولى ولا سيما وذلك أفضل من كل وجه فيمتنع اختصاص المفضول  
من كل وجه بكمال لا يثبت إلا أفضل من كل وجه بل ما قد ثبت من ذلك  
المفضول فالفاضل أحق به

ولأن ذلك الكمال استفاده المخلوق من الخالق والذي جعل غيره كاملاً  
هو أحق بالكمال منه . فالذي جعل غيره قادراً أولى بالقدره والذي علم  
غيره أولى بالعلم والذي أحيا غيره أولى بالحياة . . وهكذا

وإذا ثبت إمكان ذلك له فما جاز له من ذلك الكمال الممكن الوجود فانه  
واجب له لا يتوقف على غيره . فانه لو توقف على غيره لم يكن موجوداً له  
إلا بذلك الغير . فذلك الغير أن كان مخلوقاً له لزم الدور المحال

فإن ما في ذلك الغير من الأمور الوجودية فهي منه

فلو توقف في شيء من كالاته على ذلك الغير المخلوق له لزم أن يكون

كل منهما فاعلا الآخر وهذا هو الدور القبلي الممتنع . فان الشيء إذا امتنع أن يكون فاعلا لنفسه فمن باب أولى يمتنع أن يكون فاعلا لفاعله وأن قيل ذلك الغير ليس مخلوقا بل واجبا آخر قديماً بنفسه فيقال إن كان أحد هذين هو المعطى دون العكس فهو الرب والآخر عبده . وإن قيل بل كل منهما يعطى الآخر الكمال لزم الدور في التأثير وهو باطل فان أحدهما لا يكون كاملاً حتى يجعله الآخر كاملاً والآخر لا يجعله كاملاً حتى يكون في نفسه كاملاً لأن جاعل الكامل كاملاً أحق بالكمال . ولا يكون الآخر كاملاً حتى يجعله الأول كاملاً فلا يكون واحد منهما كاملاً بالضرورة .

وان قيل كل واحد له آخر يكمله إلى غير نهاية لزم التسلسل في المؤثرات وهو باطل بالضرورة واتفاق العقلاء . (١)

وخلاصة هذا الدليل أن الكمال الذي يكون كاللاً للموجود إما أن يكون واجباً له تعالى أو ممتنعاً عليه أو جائزاً فان كان واجباً فهو المطلوب

وإن كان ممتنعاً لزم أن يكون الكمال الذي للموجود ممكناً للممكن ممتنعاً على الواجب فيكون الممكن أكمل من الواجب وإن كان جائزاً أن يحصل وأن لا يحصل لم يكن حاصلًا إلا بسبب آخر فيكون واجب الوجود مفتقراً في كماله إلى غيره (٢) فتبين أن الكمال لازم لواجب الوجود واجب له يمتنع سلبه عنه

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٣ - ٤٦

(٢) منهاج السنة ج ١ ص ١٩٤

وينبغي أن يعلم أن الكمال في نظر ابن تيمية لا يكون إلا أمراً وجودياً  
أما الأمور السلبية أو العدمية فلا تكون كمالاً إلا إذا تضمنت أمراً  
وجودياً إذ العدم المحض ليس بشيء فضلاً عن أن يكون كمالاً

ومن هنا نرى ابن تيمية يتخرج من صفات السلوب ولا يتوسع فيها كما  
توسع الفلاسفة والمعتزلة بل والأشاعرة أيضاً ويرى أنها لا تكون صفات  
إلا للمعدوم والممتنع

فما تذهب إليه هذه الفرق من أنه تعالى ليس داخل العالم ولا خارج العالم  
ولا كم له ولا كيف ولا أين ولا يجوز عليه الاتصال والانفصال والقرب  
والبعد ولا هو في جهة ولا في مكان وليس بذى حد ولا نهاية ولا شكل له  
ولا مقدار ولا صورة ولا يشار إليه ولا يصعد إليه شيء ولا ينزل من عنده  
شيء ولا يقبل الحركة والسكون والمجيء والإتيان والازول والصعود إلى غير  
ذلك مما نفوه عنه سبحانه من الأعراض المحدثة هو في نظر ابن تيمية يفضي  
إلى نفي الواجب نفسه وجعله أمراً تقديرياً صرفاً لا وجود له إلا في الأذهان  
يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان :

«ولكن وصفوه بصفات الممتنع فقالوا لا داخل العالم ولا خارجه ولا  
هو صفة ولا موصوف ولا يشار إليه ونحو ذلك من الصفات السلبية التي  
تستلزم عدمه وكان هذا مما تنفر منه العقول والفطر ويعرف أن هذا صفة  
المعدوم الممتنع لا صفة الموجود (١)»

هذه هي القواعد الثلاث التي أسس عليها ابن تيمية مذهبه في الصفات  
وهو يذكرها مجمعة في كثير من المناسبات

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١٦ رسالة الفرقان

وذلك مثل قوله في منهاج السنة :

« فان خصائص الرب تعالى لا يوصف بها شيء من المخلوقات ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته .

ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل يثبتون لله ما أثبتته من الصفات وينفون عنه مشابهة المخلوقات

يثبتون له صفات الكمال وينفون ضروب الأمثال ينزهونه عن النقص والتعطيل وعن التشبيه والتشليل إثبات بلا تمثيل وتزيه بلا تعطيل ( ليس كمثل شيء ) رد على الممثلة ( وهو السميع البصير ) رد على المعطلة

ومن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق فهو المشبه المبطل المذموم ، وهكذا يرى ابن تيمية أنه بتأسيسه تلك القواعد الهامة في الصفات قد سلك مسلكاً وسطاً بين المعطلة الذين يعطلون كثيراً من صفات الله عز وجل ويتأولون ما ورد فيها من الآيات والأحاديث اعتقاداً منهم أن إثباتها يفضي إلى تمثيل الله بخلقه وبين الممثلة الذين يثبتون الصفات مع اعتقاد مماثلتها لصفات المخلوقين (١)

بقي علينا أن نذكر مذهب ابن تيمية اجمالاً في الصفات فهو يثبتها لله على أنها معان قائمة بذاته تعالى وإلا لم تكن صفاته بل تكون صفات من قامت هي به

ويقول أيضاً إنها زائدة على الذات بمعنى أنها زائدة على الذات التي يفرض تجردها عن الصفات

وأما الذات الموصوفة بصفاتهما اللازمة لها فلا يقال إن هذه الصفات زائدة عليها بل هي داخلة في مسمى أسمائها

فمن قال دعوت الله أو عبده لم يقصد أنه دعا أو عبده ذاتا مجردة عن الصفات وإنما يقصد أنه دعا أو عبده الله بما له من نعوت الجلال وصفات الكمال (١)

ويرى ابن تيمية أيضاً أن هذه الصفات قديمة إلا أن منها ما هو لازم للذات أزلاً وأبداً كالحياة ، ومنها ما هو قديم الجنس ولكن يحدث في ذاته تعالى أحاده وذلك مثل العلم والإرادة والكلام

فالإرادة مثلاً قديمة الجنس ولكن هناك إرادات جزئية تحدث في ذاته تعالى وعنها تصدر الإرادات الحادثة ولولا ذلك لم يحدث شيء لأن الإرادة القديمة في نظره نسبتها إلى جميع الوجوه الممكنة نسبة واحدة . فلا تصلح للتخصيص .

ولأنها لو صلحت للتخصيص لوجب وجود المراد معها في الأزل ضرورة وجوب مقارنة المعلول لعلمته التامة .

وكذلك العلم منه قديم وهو انكشاف جميع الأشياء له في الأزل لا يشذ عن علمه منها شيء .

ولكن منه ما يحدث في ذاته بحدوث المعلومات وتجددها كما يشهد لذلك قوله تعالى ( وليعلم الله الذين آمنوا ) وقوله ( أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين )

ومثل ذلك يقال في السمع والبصر فانهما وإن كانتا صفتين قديمتين  
لكن يحدث في ذاته تعالى إدراك للربيات والمسموعات بعد وجودها كما  
أنهما يتعلقان بمشيئته واختياره فهو ينظر إلى بعض مخلوقاته بمشيئته دون  
بعض ويسمع بعض الأصوات بمشيئته دون بعض (١)  
هذا ويطول بنا القول لو أخذنا في تفصيل مذهب ابن تيمية في كل  
واحدة من هذه الصفات  
وإذن فلنكتب ببحث مذهبه في أم هذه الصفات وأبعدها أثر أوهى  
صفة الكلام والصفات الخبرية .



# الفصل الخامس

## صفة الكلام

وليس عجيباً أن يولي ابن تيمية صفة الكلام عناية خاصة ويبحثها في إفاضة وتحليل قلما يوجدان في غيرها حتى إنه ألف فيها كتاباً خاصاً بعنوان (مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم) وذلك لأنها متممة بمسألة خلق القرآن التي وقعت بسببها المحنة على أهل السنة في أيام المأمون ومن بعده من خلفاء العباسيين حتى ضرب أحمد بن حنبل وطيف به بما جمل الناس يتنازعون في هذه المسألة نزاعاً كبيراً وينقسمون طوائف مختلفة ولا يمكن الطوائف الكبار في نظر ابن تيمية نحو ست فرق :

١ - فأبعتها عن الاسلام في نظر ابن تيمية هم الفلاسفة الذين يرون أن الكلام هو ما يفيض على النفوس إما من العقل الفعال أو من غيره ويزعمون أن الله إنما كلم موسى من سماء عقله أى بكلام حدث في نفسه لم يسمعه من خارج (١)

بقول ابن سينا في الرسالة العرشية :

« فوصفه بكونه متكلماً لا يرجع إلى ترديد العبارات ولا إلى أحاديث النفس والذكرة المتخيلة المختلفة التي العبارات دلالات عليها بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي ﷺ بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب هو كلامه



قال بكلام عبارة عن العلوم الخاصة للنبي ﷺ والعلم لا تعدد فيه ولا كثرة (وما أصرنا إلا واحدة كلبح بالبصر) بل التعدد إما أن يقع في حديث النفس أو الخيال والحس

فالنبي ﷺ يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك، وقوة التخيل تنلقى تلك وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة وتجد لوح النفس فارغاً فنتقش تلك العبارات والصور فيه فيسمع منها كلاماً منظوماً ويرى شخصاً بشرياً فذلك هو الوحي لأنه إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقى والملقى كما يتصور في المرأة المجلوة صورة المقابل فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب فالمصدر واحد والمظهر متعدد فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها وكلما عبر عنه بعبارة واقتربت بنفس الصور فذلك هو آيات الكتاب وكلما عبر عنه بعبارة نفسية فذلك هو أخبار النبوة (١)،

وينسب ابن تيمية على هؤلاء الفلاسفة إرجاعهم أسرار الوحي والنبوة إلى قوة التخيل وقولهم إن الرسول يرى صوراً ويسمع أصواتاً من داخل نفسه لا من الخارج ويرى أن هذا مناقض للنصوص الصريحة من الكتاب والسنة التي تدل على أن الرسول كان يوحى إليه إما بتكليم الله عز وجل مشافهة وإما بواسطة ملك من الملائكة منفصل منه وليس خيالا في نفسه كما قال تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء) فدعوى أن الوحي إنما هو تمثيل الحقائق الإلهية في

نفس النبي كلاماً وصوراً دعوى باطلة (١)

٢ - وأما الفرقة الثانية فهم المعتزلة والجهمية ، زعموا أن معنى كونه تعالى متكلاماً أنه خالق للكلام في غيره وليس الكلام صفة قائمة به (٢) . وقول هؤلاء أيضاً في نظر ابن تيمية مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف فضلاً عن مخالفته للغة . فإنه ليس فيها أن من أوجد شيئاً في غيره كان متصفاً به فلا يقال لمن أوجد الحركة في جسم من الأجسام أنه هو المتحرك بتلك الحركة بل الجسم . فإذا كان كلامه تعالى غير قائم بذاته بل مخلوقاً له منفصلاً عنه امتنع أن يكون كلامه بل يكون كلام من قام هو به فإن ما قام به شيء من الصفات والأفعال يعود حكمه إليه لا إلى غيره . فإذا خلق الله في محل علماً أو قدرة أو كلاماً مثلاً كان ذلك صفة للمحل الذي خلق فيه فيكون هو العالم القادر المتكلم به ولم تكن تلك صفات الله بل مخلوقات له

ولو جاز أن يتصف الله بمخلوقاته المنفصلة عنه لكان إذا أنطق الجامدات كما قال تعالى ( يا جبال أوتين معه والطير ) وكما قال ( يوم تشهد عليهم السجدة وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون ، وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء ) أن يكون متكلاماً بما تنطق هي به

وأيضاً فإذا كان الدليل قد قام على أن الله تعالى خالق أفعال العباد وأقوالهم وهو المنطق لكل ناطق وجب أن يكون كل كلام في الوجود كلامه . وحينئذ فيكون قول فرعون ( أنا ربكم الأعلى ) كلام الله كما أن الكلام المخلوق في الشجرة ( اننى أنا الله لا إله إلا أنا ) كلام الله

(١) النبوات ص ١٧٠

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٢

وأيضاً فالرسل حين خاطبوا الناس بالوحي وأخبروهم أن الله قال ونادى  
وناجى ويقول لم يفهموهم أن هذه مخلوقات منفصلة عنه بل الذى أفهموهم إياه  
أن الله نفسه هو الذى تكلم والكلام قائم به لا بغيره ، ولهذا عاب الله من  
يعبد إلهاً لا يتكلم فقال ( أفلا يرون أن لا يرجع اليهم قولا ولا يملك لهم  
ضراً ولا نفعاً ) وقال ( ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً ) ولا يحمد  
شئ بأنه متكلم وبذم بأنه غير متكلم إلا إذا كان الكلام قائماً به

وبالجملة لا يعرف فى لغة ولا عقل قائل متكلم إلا من يقوم به القول  
والكلام كما لا يعقل حى إلا من تقوم به الحياة ولا عالم إلا من يقوم به العلم  
ولا متحرك إلا من تقوم به الحركة فمن قال إن المتكلم هو الذى يكون  
كلامه منفصلاً عنه قال ما لا يعقل (١)

٣- وأما الفرقة الثالثة فهم السكلاية (٢) والاشعرية ذهبوا إلى أن الله  
تعالى متكلم بكلام قائم بذاته أزلاً وأبداً لا يتعلق بمشيئته وقدرته وقالوا إن  
ذلك الكلام معنى واحد فى الأزل هو الأمر بكل مأمور والنهى عن كل  
محذور والخبر عن كل مخبر عنه ، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً وإن عبر عنه  
بالعبرانية كان تورا ، وقالوا معنى القرآن والتوراة والانجيل واحد ، ومعنى آية  
السكرى هو معنى آية الدين . والأمر والنهى والخبر صفات للكلام لا  
أنواع له . ومن محققهم من جعل المعنى يعود إلى الخبر والخبر يعود إلى العلم (٣)

(١) منهاج السلف ج ١ ص ٢٢

(٢) السكلاية هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٢ ص ٤٢-٤٣

وقد اعترض ابن تيمية على هذا المذهب من وجوه كثيرة أهمها :

(١) - أن يقال لهم إن كون الكلام معنى واحد هو الأمر والنهى والخبر غير معقول فنحن إذاً عربنا النوراة والانجيل لم يكن معنى ذلك معنى القرآن . وكذلك معنى ( قل هو الله أحد ) ليس هو معنى ( تبت يدا أبي لهب ) ولا معنى آية الكرسي هو معنى آية الدين فإذا جوزتم أن تكون الحقائق المتنوعة شيئاً واحداً فجوزوا أن يكون العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر صفة واحدة وهذا لم يقله أحد . فإن الناس فى الصفات إما مثبت لها قائل بالتعدد وإما نافى لها وأما القول بثبوتها واتحادها بخلاف الاجماع (١) والحق أن هذا الالتزام قوى ليس من السهل التخلص منه وقد اعترف بذلك محققو المتأخرين من الأشاعرة حتى قال الآمدى فى أبتكار الأفكار مانصه :-

والحق أن ما أورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيرى حله ولعسر جوابه ذهب بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة ، (٢)

(٢) - وأيضاً فالله تعالى يقول ( إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح ) إلى قوله تعالى ( وكلم الله موسى تكليماً ) ففضل موسى بالتكليم على غيره ممن أوحى إليهم . وهذا يدل على أن الله يكلم عبده تكليماً زائداً على الوحي الذى هو قسم التكليم الخاص . وإذا كان الكلام معنى واحداً لم يكن هناك فرق

(١) المصدر نفسه ص ٩٢

(٢) أبتكار الأفكار ص ٣٢٤ م ٢

بين التكليم الذى خص به موسى والوحى العام الذى هو لأحاد العباد  
(٣) - وأنتم تقولون إن الله كلم موسى بمعنى أنه خلق فيه إدراكاً فهم به  
ذلك المعنى النفسى إذ كان كلامه تعالى عندكم بغير حرف ولا صوت وحينئذ  
يمكن أن يقال إما أن يكون موسى فهم ذلك المعنى كله أو بعضه ، فإن كان قد  
فهمه كله فقد علم علم الله تعالى وأحاط بجميع أخباره وأوامره وهذا معلوم  
الفساد ضرورة وإن كان قد سمع البعض فقد تعدد كلام الله وتبعض وهو  
عندكم معنى واحد لا تعدد فيه ولا تبعض (١)

وهكذا نرى ابن تيمية فى هذه المسألة يشتمد فى نقد الكلامية والأشعرية  
وإن كان يعتقد أن قولهم أقرب إلى قول السلف من حيث أنهم يثبتون كلاماً  
قائماً بذاته تعالى ، ولكنهم غلطوا فى قولهم إن الله لا يتكلم بمشيئته واختياره  
وكان سبب غلطهم فى نظره تلك المقدمة التى تلقوها عن المعتزلة وهى أن ما لا  
يخفى من الحوادث فهو حادث فتمنعوا قيام الحوادث والأمور الاختيارية  
بذاته تعالى .

وهو يرى أن المعتزلة أقرب إلى الحق منهم من هذا الوجه حيث ذهبوا  
إلى أن الله يتكلم بمشيئته واختياره وإن كانوا غلطوا فى جعلهم كلامه تعالى  
منفصلاً عنه .

والحاصل أن كلا من المعتزلة والأشاعرة عند ابن تيمية معه طرف من  
الحق فالأشاعرة فى قولهم إن الكلام صفة ذات والمعتزلة فى قولهم أنه صفة  
فعل والحق إنه صفة ذات وفعل معاً (٢)

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٩٦

(٢) المصدر نفسه ص ٩٨

(٤) وأما الفرقة الرابعة ممن وافق ابن كلاب على أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته فذهبوا إلى أن الكلام القديم هو حروف وأصوات لازمة لذاته تعالى أزلا وأبداً لا يتكلم بها بمشيئته واختياره ولا يتكلم بها شيئاً بعد شيء ولا يفرقون بين جنس الحروف وأعيانها بل يجعلون عين الحروف قديمة أزلية .

وهذا الرأي أيضاً عند ابن تيمية مما يعلم فسادُه بالضرورة فإن الحروف المتعاقبة شيئاً بعد شيء . يمتنع أن يكون كل منها قديماً أزلياً وإن صح أن يكون جنسها قديماً لا يمكن وجرد كلمات لانهاية لها وحروف متعاقبة لا نهاية لها وامتناع كون كل منها قديماً أزلياً فإن المسبوق بغيره لا يكون أزلياً (١) .

ويقول ابن تيمية بعد حكاية هذا الرأي :

« وهذا قول طائفة من أهل الكلام وأهل الحديث ذكره الأشعرى في المقالات عن طائفة وهو الذي يذكر عن السالمية ونحوهم (٢) اهـ »

ولكن المذكور في كتب العقائد نسبة هذا الرأي إلى الحنابلة قال في المواقف

« ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وأنه قديم وقد

بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان » (٣)

ولكن ابن تيمية ينكر في مناظرته في العقيدة الواسطية نسبة هذا الرأي

إلى أحمد بن حنبل وأصحابه حيث يقول :

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٤

(٢) منهاج ج ١ ص ٢٢١

(٣) شرح المواقف ج ٨ ص ٩٢

ثم طلب المنازع الكلام في مسألة الحرف والصوت فقلت هذا الذى يحكى عن احمد وأصحابه ، أن صوت القارئين ومداد المصاحف قديم أزلى كذب مفترى لم يقل ذلك أحمد ولا أحد من علماء المسلمين ،

ومهما يسكن فلا تعارض فى نظرنا بين ما نفاه ابن تيمية عن الامام أحمد وأصحابه من القول بقديم أصوات القارئين ومداد الكتّابين ، وما نسبته صاحب المواقف وغيره إلى بعض الحنابلة من ذلك فإن الحنابلة لم يكونوا على رأى واحد فى هذه المسألة فيجوز أن بعضهم قد غلّا حتى قال جهلا بقديم الجلد والغلاف وابن تيمية نفسه وهو حنبلى - يعترف بأن بعض الحنابلة لم يكونوا على مذهب السلف الذى كان عليه أحمد بن حنبل بل أسرفوا فى الجور على ظواهر النصوص ، حتى أفضى بهم ذلك إلى التشبيه . أنظر اليه يقول فى تفسير الاخلاص :

« وأبى حامد فى الاحياء ذكر قول هؤلاء المتأولين من الفلاسفة ، وقال إنهم أسرفوا فى التأويل وأسرفت الحنابلة فى الجور وذكر عن احمد بن حنبل كلاما لم يقله أحمد فانه لم يكن يعرف ما قاله أحمد ولا ما قاله غيره من السلف فى هذا الباب ولا ما جاء به القرآن والحديث وقد سمع مضافا إلى الحنابلة ما يقوله طائفة منهم ومن غيرهم من المالكية والشافعية وغيرهم فى الحرف والصوت وبعض الصفات مثل قولهم إن الأصوات المسبوقة من القراء قديمة أزلية . وإن الحروف المتعاقبة أزلية ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ويخلو منه العرش حتى ييسق بعض المخلوقات فوقه وبعضهم تحته الى غير ذلك من المنكرات فانه ما من طائفة إلا وفى بعضهم من يقول أقوالا ظاهرها

الفساد ، وهى التى يحفظها من ينفر عنهم ويشنع بها عليهم (١) هـ ،  
 (٥) - أما الفرقة الخامسة فهم الكرامية الذين يقولون إن الله يتكلم  
 بمشيئته وقدرته بالقرآن العربى وغيره واسكن لم يكن يمكنه أن يتكلم بمشيئته  
 فى الأزل لامتناع حوادث لا أول لها . فهو لا جعلوا الله فى الأزل غير  
 قادر على الكلام بمشيئته ولا على الفعل ، ثم جعلوا الفعل والكلام ممكنأ  
 مقدوراً من غير تجديد شيء أوجب القدرة والامكان (٢)

هكذا يصور ابن تيمية مذهب الكرامية فيجعلهم قائلين بعجز البارئ  
 عن الكلام فى الأزل بمشيئته مع أن المشهور عنهم أنهم يفسرون الكلام بالقدرة  
 على التكلم ويجعلونه قديماً .

قال سعد الدين التفتازانى فى كتاب المقاصد :

« ولما رأت الكرامية أن بعض الشرأهرن من بعض وأن مخالفة الضرورة  
 أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا إلى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع  
 حدوثه قائم بذات الله تعالى وأنه قول الله تعالى لا كلامه وإنما كلامه قدرته  
 على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله  
 ابتداء إن كان قائماً بالذات فهو حادث بالقدرة غير محث ، وإن كان مبادئاً  
 للذات فهو محث بقوله كن لا بالقدرة (٣) هـ .

وبعد أن أورد ابن تيمية تلك الأقوال السابقة وكر عليها بالنقض  
 والابطال كما رأينا أخذ فى تصوير مذهبه الذى يدعى أنه مذهب السلف فى  
 هذه المسألة ونحن نلخصه فيما يلى (٤)

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠١ (٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٤  
 (٣) كتاب المقاصد ج ٢ ص ٧٤ (٤) رجعت فى هذا التلخيص الى كتاب  
 ( مذهب السلف القويم فى تحقيق مسألة كلام الله الحكيم ) وهو الجزء الثالث من مجموعة  
 الرسائل والمسائل . المنار



يرى ابن تيمية أن الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء وإن الكلام صفة له قائمة بذاته يتكلم بها بمشيئته واختياره ويستدل لذلك بأنه وقع الاتفاق على أنه تعالى متكلم ولا يعقل من المتكلم إلا من قام به الكلام وتكلم بمشيئته واختياره . وبأن الكلام صفة كمال إذ أن من يتكلم أكمل من لا يتكلم كما أن من يعلم ويقدر أكمل من لا يعلم ولا يقدر ، وكذلك من يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل من يكون الكلام لازماً لذاته ليس له عليه قدرة ولا له فيه مشيئة . فتبين أن الله لم يزل متكلماً إذا شاء ولا يزال كذلك وما تكلم الله به فهو قائم به ليس مخلوقاً منفصلاً عنه كما تقول المعتزلة ولا لازماً لذاته لزوم الحياة لها كما تقول الأشاعرة بل هو تابع لمشيئته واختياره لم يقل أحد من سلف الأمة إن كلام الله مخلوق بائن عنه ولا قال أحد منهم إن القرآن أو التوراة أو الانجيل لازمة لذاته أزلاً وأبداً بحيث لا يقدر أن يتكلم بمشيئته ولا قالوا إن نفس ندائه لموسى أو نفس الكلمات المعينة قديمة أزلية بل قالوا لم يزل الله متكلماً إذا شاء بمعنى أن جنس كلامه قديم

والله تكلم بالقرآن العربي وبالتوراة العبرية فالقرآن العربي كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود . والله تكلم به حقيقة فهو كلامه حقيقة لا كلام غيره . ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله بل إذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من بلغه عنه مؤدياً . والله تكلم به بحروفه ومعانيه بلفظ نفسه ليس شيء منه كلاماً لغيره لا لجبريل ولا لمحمد ولا لغيرهما ، فإن أحداً من السلف لم يقل أن جبريل

أحدث ألفاظه ولا محمد ﷺ ولا أن الله تعالى خلقها في الهواء أو غيره ولا أن جبريل أخذها من اللوح المحفوظ ، بل هذه الأقوال من اختراع بعض المتأخرين ، والله تكلم به أيضاً بصوت نفسه فاذا قرأه العباد قرأوه بصوت أنفسهم ، فاذا قال القاريء مثلاً ( الحمد لله رب العالمين ) كان هذا الكلام المسموع منه كلام الله لا كلامه نفسه وكان هو قرأه بصوت نفسه لا بصوت الله والله سبحانه نادى موسى بصوت ، وينادى عباده يوم القيامة بصوت ويتكلم بالوحي بصوت ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال إن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف ولكن الحروف والأصوات التي تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة ولا تشبه أصوات المخلوقين وحروفهم كما أن علم الله القائم بذاته ليس مثل علم عباده فإن الله لا يماثل المخلوقين في شيء من صفاته

هذا هو بطل رأي ابن تيمية في كلام الله تعالى يعتمد فيه على ماورد عن السلف كالإمام أحمد وغيره وعلى قاعدة الكمال التي سبقت الإشارة إليها . وهو يجعل كلامه تعالى متعلقاً بمشيئته واختياره ولكن مايتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلا حادثاً ، فهل يجوز ابن تيمية قيام الحوادث بذاته تعالى ؟

والجواب أن ابن تيمية لا يرى من ذلك مانعاً لا من جهة العقل ولا من جهة النقل بل يرى أن العقل والنقل متضافران على وجوب قيام الأمور الاختيارية به تعالى ، وأما تلك المقدمة القائلة إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فهي صحيحة إن أريد آحاد الحوادث وأفرادها المتعاقبة في الوجود فإن لكل واحد منها مبدأ ونهاية فإلم يخل منها فهو إما أن يكون معها أو بعدها وعلى كلا التقديرين يكون حادثاً

وأما إن أريد جنس الحوادث فهي باطلة فإن الجنس يجوز أن يكون قديماً ، وإن كان كل فرد من أفراده حادثاً حيث أنه لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث الجملة لأن الجملة حكماً غير حكم الأفراد (١)

هكذا يقول ابن تيمية وسيأتى لهذا مزيد بيان في البحث المقبل إن شاء الله ولكننا نتعجل فنقول إن ابن تيمية قد بنى على هذه القاعدة ( قدم الجنس وحوادث الأفراد ) كثيراً من العقائد وجعلها مفتاحاً لحل مشاكل كثيرة في علم الكلام وهي قاعدة لا يطمئن إليها العقل كثيراً فإن الجملة ليست شيئاً أكثر من الأفراد مجتمعة فإذا فرض أن كل فرد منها حادث لزم من ذلك حدوث الجملة قطعاً

وقد رأيت سعد الدين التفتازانى في رده على الفلاسفة القائلين بقدم الحركة بالنوع مع حدوث أشخاصها يقول بأن ماهية الحركة لو كانت قديمة أى موجودة فى الأزل لزم أن يكون شئ من جزئياتها أزلياً إذ لا تحقق للكل إلا فى ضمن جزئياته . ويذكر أيضاً عند بيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية أنه لا يمكن أن كل حادث مسبوقاً بالعدم كان الكل كذلك فإذا كان كل زنجى أسود كان الكل أسود ضرورة (٢)

وقد تعقبه الجلال الدوانى فى شرحه للعقائد العضدية وعد ذلك سخافة منه وبين أن مراد الفلاسفة بقدم الحركة هو قدم نوعها بمعنى أن لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجوداً بحيث لا ينقطع بالكلية ثم قال ومن البين أن حدوث كل فرد لا ينافى ذلك أصلاً وضرب لذلك مثلاً بالورد الذى لا يبق منه

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١١٨ و ١١٩

(٢) المقاصد ج ١ ص ٢١٢

فرد أكثر من يوم أو يومين مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين (١) ونحن نقول له هذا قياس باطل فإن الكلام ليس فيما لا نهاية له من الحوادث في جانب المستقبل كما يقول به كثير من المتكلمين في نعيم أهل الجنة ونحو ذلك حتى يعترض ببقاء الورد مع فناء كل فرد من أفرادها وإنما كلامنا فيما لا بداية له من الحوادث في جانب الماضي بمعنى أنه ما من حادث إلا وهو مسبوق بحادث لا إلى أول بحيث يكون جنس هذه الحوادث قديماً ، وكل فرد منها حادثاً هل هو معقول أم لا . الحق أنه يحتاج في تصويره إلى جهد كبير وبعد فإن ابن تيمية يرى أن الله يتكلم بحرف وصوت . تكلم بالقرآن العربي بألفاظه ومعانيه بصوت نفسه كما تكلم بالتوراة العبرية كذلك ونادى موسى بصوت سمعه وينادى عباده يوم القيامة بصوت كذلك فـلا يرى ابن تيمية أن ذلك يستلزم حركة في ذات الباري وأن الحركة عرض لا يقوم إلا بجسم فيـلزم على ذلك كون الباري جسماً ولكن ابن تيمية وهو يصف الله تعالى بالاستواء والنزول والأتية-ان والجيء- وغير ذلك مع دعوى عدم مماثلتها لصفات الخلق كما سيجيء في بحث الصفات الخبرية - لا يصعب عليه أن يصفه بالنداء والتكلم بحروف وأصوات مع دعوى أنها غير مماثلة لحروف ولا أصوات المخلوقين وهكذا كانت مسألة كلام الله تعالى صعبة شائكة لا يطمئن فيها إلا انسان إلى رأى . فإن ابن تيمية بعد أن أورد المذاهب المختلفة فيها ونقدتها كما سبق أخذ في تقرير مذهبه الذي يدعى أنه مذهب السلف . ولكن عليه من المآخذ ما سبق أن أشرنا إليه من تجويز قيام الحوادث بذاته تعالى وابقائه على تلك

القاعدة الفلسفية التي تقول بتقديم الجنس مع حدوث أفرادهِ وهي قاعدة يصعب تصورُها كما قلنا

والذلك يحكي ابن تيمية عن جماعة من أكار علماء مصر والشام أنهم توقفوا في هذه المسألة وقالوا نحن نقر بما عليه عموم المسلمين من ان القرآن كلام الله وأما كونه مخلوقاً أو بحرف وصوت أو معنى قائم بالذات فلا نقول شيئاً من هذا والله تعالى اعلم :

---

والآن فلننتقل الى بحث هذه المسألة الهامة في علم الكلام وهي :

## الفصل السادس

### قيام الحوادث بذاته تعالى

اتفق المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة على منع قيام الحوادث بذاته تعالى والفلاسفة مع تجوزهم قيام الحادث بالقديم حسبما ذهبوا إليه من قيام الحركات الحادثة بالآفلاك القديمة منعوا أيضاً قيام الحوادث بذاته حتى أنكروا علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة لما تبين لهم أن ذلك العلم لا يكون إلا متغيراً تبعاً لتغير المعلومات وكذلك نفوا إرادته أيضاً وذهبوا الى أنه موجب بالذات لا فاعل بالقصد محافظة منهم على تمامية الذات وعدم تجديد أمر فيها (١) وجوز قيام الحوادث بذاته تعالى الكرامية وفرقوا كما قلنا بين الحادث

---

(١) الاشارات ج ٢ ص ٢ وما بعدها

والحدث فالأول عندهم هو ما يقوم بذاته تعالى من الأمور المتعلقة بمشيئته واختياره . وأما الثاني فهو ما يخلقه الله عز وجل منفصلاً عنه .

وقد تبهم ابن تيمية في تجويز قيام الحوادث بالذات وغلا في مناصرة هذا المذهب والدفاع عنه ضد مخالفيه من المتكلمين والفلاسفة وادعى أنه هو مذهب السلف مستدلاً بقول الإمام أحمد وغيره لم يزل الله متكلاً إذا شاء فإنه إذا كان كلامه تعالى وهو صفة قائمة به متعلقاً بمشيئته واختياره دل ذلك على جواز قيام الحوادث بذاته لأن ما يتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلا حادثاً وكل ما بين ابن تيمية والكرامية من خلاف هو أنهم كما سبق يجعلون لما يحدث في ذاته تعالى ابتداء ويقولون إنه لم يكن متكلاً ولا فاعلاً في الأزل ثم صار متكلاً وفاعلاً فيما لا يزال ، كما أن ما يحدث في ذاته عندهم لا يقبل العدم والزوال .

ولسكن ابن تيمية يرى أن الله لم يزل متكلاً إذا شاء كما أنه لم يزل فاعلاً إذا شاء في كلامه قديم الجنس حادث الأفراد وكذلك فعله وإرادته ونحو ذلك وهو يفرق بين ما كان من الصفات لازماً لذاته تعالى أزلاً وأبداً كالحياة والوجود ونحوهما فهذا لا يجوز أن يتأخر منه شيء . كما أنه لا يكون متعلقاً بمشيئته تعالى واختياره وأما ما كان من الصفات غير لازم للذات كالكلام والفعل وغيرهما فهو مما يتعلق به المشيئة والاختيار ولا يكون إلا حادثاً شيئاً بعد شيء . وإن كان نوعه لم يزل موجوداً (١)

ولما كان القول بقدم جنس الصفات والافعال مع حدوث آحادها وخروجها إلى الوجود شيئاً بعد شيء . لا إلى أول مستلزماً للتسلسل فقد جوزوه

ابن تيمية في الماضي والمستقبل جميعاً وادعى أن مثل هذا التسلسل ليس ممتنعاً لأن التسلسل نوعان :

(١) - تسلسل في المؤثرات كالتسلسل في العلل والمعلولات وهذا ممتنع باتفاق العقلاء ومن هذا الباب تسلسل الفاعلين والخالقين والمحدثين مثل أن يقال هذا الحدث له محدث وللمحدث محدث الى آخر ما لا يتناهى ، فهذا مما اتفق العقلاء على امتناعه .

(٢) - تسلسل في الآثار كوجود حادث بعد حادث وهذا يذكر ابن تيمية أن فيه ثلاثة أقوال - ١ - منعه في الماضي والمستقبل جميعاً وهو مذهب جهم وأبي الهزيل - ٢ - منعه في الماضي فقط وهو قول كثير من أهل الكلام من الأشاعرة والمعتزلة - ٣ - تجويزه فيها وهو مذهب أكثر أهل الحديث والفلاسفة وهو ما اختاره ابن تيمية (١)

ولما كان عمدة القائلين بامتناع تسلسل الحوادث وتعاقبها في الماضي هو دليل التطبيق فقد قرره ابن تيمية ورد عليه فقال في منهاج السنة (٢) .  
( مثال ذلك أن يقدروا الحوادث من زمن الهجرة مثلاً الى ما لا يتناهى والحوادث من زمن الطوفان الى ما لا يتناهى أيضاً ثم يوازنون بين الجهتين فيقولون إن تساوتا لزم مساواة الزائد للناقص وهذا ممتنع وإن تفاضلتا لزم أن يكون فيما لا يتناهى تفاضل وهو محال .

والذين نازعوا منعوا هذه المقدمة وقالوا لا نسلم أن حصول مثل هذا التفاضل في ذلك ممتنع بل نحن نعلم أن من الطوفان الى ما لا نهاية له في المستقبل أعظم من الهجرة الى ما لا نهاية له في المستقبل وكذلك من الهجرة

الى ما لا بداية له في الماضي أعظم من الطوفان الى ما لا بداية له في الماضي ،  
وإن كل منهما لا بداية له فإن ما لا نهاية له من هذا الطرف وهذا الطرف  
ليس أمراً محصوراً محدوداً موجوداً حتى يقال هما متوازنان في المقـدار  
فكيف يكون أحدهما أكثر بل كونه لا يتناهى معناه أنه يوجد شيئاً بعد  
شيء دائماً فليس هو مجتمعاً محصوراً والاشتراك في عدم التناهى لا يقتضى  
التساوى في المقدار الا إذا كان ما يقال عليه انه لا يتناهى قدراً محدوداً وهذا  
باطل فان ما لا يتناهى ليس له حد محدود ولا مقدار معين بل هو بمنزلة العدد  
المضف فكما أن اشتراك الواحد والعشرة والمائة والآلاف في التضعيف  
الذى لا يتناهى لا يقتضى تساوى مقاديرها فكذلك هذا وأيضاً فان هذين  
هما متناهيان من أحد الطرفين وهو الطرف المستقبل غير متناهيين من الطرف  
الآخر وهو الماضي ، وحينئذ فقول القائل للزم التفاضل فيما لا يتناهى غلط ،  
فانه إنما حصل في المستقبل وهو الذى يلينا وهو متناه ثم هما لا يتناهيان من  
الطرف الذى لا يلينا وهو الأزل . وهما متفاضلان من الطرف الذى يلينا  
وهو طرف الأبد فلا يصح أن يقال وقع التفاوت فيما لا يتناهى إذ هذا  
يشعر بأن التفاوت حصل في الجانب الذى لا آخر له وليس كذلك بل إنما  
حصل التفاضل من الجانب المنتهى الذى له آخر فانه لم يتفرض )

ولكن كيف يقول ابن تيمية بقدّم جنس الصفات والافعال مع حدوث  
آحادها ، وهل الجنس شيء آخر غير الافراد مجتمعة كما قررنا . وهل لا يـكلى  
وجود إلا فى ضمن جزئياته فاذا كان كل جزئى من جزئياته حادثاً فكيف  
يكون الكلى قديماً

يحاول ابن تيمية أن يقرر هذه القاعدة ويثبت أن للجملة حكماً غير حكم



الأفراد فيقول في المنهاج أيضاً :

و لا يمكن لا يلزم من حدوث كل فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة  
حدوث النوع فلا يلزم من ذلك أنه لم يزل الفاعل المتمكلم معطلا عن الفعل  
والكلام ثم حدث ذلك بالسبب كما لم يلزم مثل ذلك في المستقبل فإن كل فرد  
فرد من المستقبلات المتعاقبة فإن وليس النوع فانياً . وذلك أن الحكم الذي  
توصف به الأفراد إن كان لمعنى موجود في الجملة وصفت به الجملة : مثل  
وصف كل فرد بوجود أو إمكان أو بعدم ، فإنه يستلزم وصف الجملة  
بالوجود والإمكان والعدم لأن طبيعة الجميع طبيعة كل واحد وليس المجموع  
إلا الأحاد الممكنة أو الموجودة أو المعدومة . أما إذا كان ما وصف به  
الأفراد لا يكون صفة للجملة لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد كما  
في أجزاء البيت والإنسان والشجرة فإنه ليس كل منها بيتاً ولا إنساناً ولا شجرة ،  
إلى أن يقول :

وفي الجملة فما يوصف به الأفراد قد ترصف به الجملة وقد لا توصف ، فلا  
يلزم من حدوث الفرد حدوث النوع إلا إذا أثبت أن هذه الجملة موصوفة  
بصفة هذه الأفراد

وضابط ذلك أنه إذا كان بانضمام هذا الفرد الى هذا الفرد يتغير ذلك  
ذلك الحكم الذي للفرد لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد وإن لم يتغير ذلك  
الحكم الذي لذلك الفرد كان حكم المجموع حكم الأفراد (١) . الخ ،  
هكذا يقرر ابن تيمية تلك القاعدة الهامة . وقد ناقشناها فيما تقدم . ويحل

بها مشا كل كلامية كثيرة ويجعلها أساساً للتوفيق بين ما قام عليه الدليل من قدم الله تعالى بصفاته وما جاءت به النصوص الكثيرة من إرادته تعالى للمحدثات وعلمه بالمتجردات وسماؤه لما يحدث من الأصوات ومن كونه سيرى بعض المراتب ومن كونه يتكلم بحرف وينادي عباده بصوت إلى غير ذلك مما يدل على قيام الحوادث بذاته من السمع فضلاً عن دلالة العقل الذي إذا عرضنا عليه من يتكلم باختياره وقدرته مثلاً ومن كلامه بغير اختياره وقدرته يحكم بأن الأول أكمل . وكذلك الحال في مجيئه تعالى وإتيائه واستوائه ونزوله وغير ذلك من الأمور التي إن قدرناها منفصلة عنه لزم أن لا يوصف بها وإن قدرناها لازمة لذاته لا تكون بمشيئته وقدرته لزم عجزه وتفضيل غيره عليه .

فالعقل والنقل متضافران على وجوب اتصافه تعالى بالقدرة على هذه الأفعال القائمة به والتي يفعلها بمشيئته وقدرته (١)

بقينا أن نذكر موقف ابن تيمية من المانعين لقيام الصفات والأفعال الحادثة بذاته تعالى فهو يرى أنه يلزمهم أن الله لم يكن قادراً على الفعل في الأزل فصار قادراً ، أو كان الفعل ممتنعاً عليه فصار ممكناً من غير تجدد شيء أصلاً أرجب القدرة والإمكان ، وهذا يلزمه أن يتقلب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي وهو ما تجزم العقول بطلانه مع ما فيه من وصف الله بالعجز وتجدد القدرة من غير سبب

قد يقولون إن الممتنع هو القدرة على الفعل في الأزل وأن نفس انتفاء الأزل يوجب إمكان الفعل والقدرة عليه ولكن هذا باطل فإن الأزل ليس

هو شيئاً كان معدوماً فوجد ولا موجوداً فعدم حتى يقال إنه تجدد أمر  
أوجب ذلك بل الازل كالابد لا يختص بوقت دون وقت فقول القائل شرط  
القدرة انتفاء الازل كقول نظيره شرط القدرة انتفاء الابد . وهذا ما أنكره  
الناس على جهم وأبي الهذيل حيث قالوا لا يقدر على أفعال حادثة في الابد (١)  
ويذكر ابن تيمية عن الرازي أنه وهو من أكثر الناس منازعة للكرامية (٢)  
وخصوصاً في هذه المسألة لم يستطع إلا الاعتراف بأن مذهبهم لازم لجميع  
الطوائف وأنه ذكر في كتاب الأربعين أنه يلزم أصحابه (٣) أيضاً  
فقال ما ملخصه :

« المشهور أن الكرامية يجوزون ذلك وينكروه سائر الطوائف وقيل أكثر  
العقلاء يقولون به وإن أنكروه باللسان فإن أبا علي وأبا هاشم من المعتزلة  
وأتباعهما قالوا بإرادة حادثة لا في محل ، وأبو الحسين البصري يثبت في ذاته  
تعالى علوماً متجددة بحسب تجدد المعلومات والأشعرية يثبتون نسخ الحكم  
مفسرين ذلك برفعه أو انتهاه وكلاهما عدم بعد الوجود ويثبتون للعلم والقدرة  
وغيرهما تعلقات حادثة ، والفلاسفة مع بعدهم عن هذا يقولون بأن الإضافات  
وهي القبلية والبعدية موجودة في الأعيان فيكون الله مع كل حادث وذلك  
الوصف الإضافي حدث في ذاته (٤) ،

(١) المصدر نفسه ج ٢ ص ١١٤ وهنا يناقش ابن تيمية ما ذكره المتكلمون من الفرق بين أزلية

الامكان والامكان الأزلية ويرى أنه فرق قائم

(٢) لذلك قد وقفت في التمهيد على ما كان بين الرازي والكرامية من خصومة خديدة حتى

اضطروه إلى الخروج من بلاد خراسان

(٣) المقصود بأصحاب الرازي هنا هم الأشاعرة لأنه كان في ظاهره أشعرياً

(٤) الموافقة ج ٢ ص ١٠٦ و ١٠٧ والأربعين للرازي ص ١١٨

ويقول ابن تيمية إن الرازي قد استرعب جميع حجج المانعين لقيام  
الحوادث بذاته تعالى ثم رد عليها واختار منها دليلاً واحداً اعتمد عليه في  
هذه المسألة . وخلاصة هذا الدليل أن كل ما صح قيامه بالباري تعالى فاما  
أن يكون صفة كمال أو لا يكون فإن كان صفة كمال استحال أن يكون حادثاً  
وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالي عن  
الكمال الذي هو يمكن الاتصاف به ناقص والنقص على الله محال باجماع الأمة  
وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف الباري بها لأن اجماع الأمة على أن  
صفات الله بأسرها صفات كمال فائبات صفة لا من صفات الكمال خرق  
للإجماع وأنه غير جائز (١)

ولما كانت هذه الحجة من أقوى ما يتمسك به المانعون ولذلك اختارها  
الرازي وعول عليها فقد عني ابن تيمية بالرد عليها وإبطائها من وجوه كثيرة منها  
(١) أن المقدمة التي اعتمد عليها الرازي فيها هي قوله ( إن الخالي من  
الكمال الذي يمكن الاتصاف به ناقص ) فيقال له ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة  
لا يمكن الاتصاف بها في الأزل كما لا يمكن وجودها في الأزل، وعلى هذا  
فالخلو عنها في الأزل لا يكون خلواً عما يمكن الاتصاف به في الأزل

(٢) أن يقال أن الرازي لم يثبت امتناع ما ذكره من النقص بدليل عقلي  
ولا بنص كتاب ولا سنة بل بما ادعاه من الإجماع . وإذا فمعلوم أن المنازعين  
في اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع فكيف يحتج بالإجماع في مسائل النزاع  
(٣) قولك اجماع الأمة على أن صفاته صفات كمال إن عنيت بذلك  
صفاته اللازمة لم يكن في هذا حجة لك وإن عنيت ما يحدث بمشيئته وقدرته

لم يكن هذا اجماعاً فانك انت وغيرك من أهل الكلام تقولون إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفاً (٤) إن هذا الاجماع الذى ادعاه حجة عليه فاننا إذا عرضنا على العقول موجودين أحدهما ~~يمكنه~~ أن يتكلم ويفعل بمشيئته كلاماً وفعلًا والآخر لا يمكنه ذلك ، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور ولا مراد أو يكون بائناً عنه . كانت العقول تقضى أن الأول أكمل من الثانى .

وكذلك إذا عرضنا على العقول موجودين من المخلوقين أو مطلقاً أحدهما يقدر على الذهاب والمجئ . والتصرف بنفسه والآخر لا يمكنه ذلك . كانت العقول تقضى بأن الأول أكمل .

فنفس ما به يعلم أن اتصافه بالحياة والقدرة صفات كمال به يعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التى تقوم به والتى يفعل بها المفعولات المبينة له صفة كمال (١) .

ولما كان بعض المتكلمين كالأمدي قد عارض الرازى فيما ادعاه من لزوم هذه المسألة لجميع الطوائف بأن المراد بالحادث الذى يقصد نفي قيامه بذاته تعالى هو الموجود بعد عدم وأما مالا يوصف بالوجود كالأعدام المتجددة والأحوال عند الفائتين بها وكذلك النسب والاضافات فهذه لا يصدق عليها اسم الحادث وإن صدق عليها اسم المتجدد . وحينئذ فلا يلزم من تجدد الاضافات والأحوال فى ذات البارئ أن يكون محلاً للحوادث (٢) .

نقد على ابن تيمية بنقض هذه المعارضة من وجوه ، أهمها :

(١) أن الأدلة التى استدلووا بها على نفي الحوادث تستلزم نفي المتجددات

(١) الموافقة ج ٢ ص ١٧٣ - ١٧٥ .

(٢) ابتكار الاسكار ج ١ ص ٤٧٦ يوجد بدار الكتب العربية تحت رقم ١٩٥٤ كلام .

أيضاً على فرض تسليم الفرق بينهما :

- (٢) أن يقال تسمية هذا متجدداً وهذا حادثاً ، فرق لفظي لا معنوي حتى لو عكسه عاكس فسمى هذا متجدداً وهذا حادثاً لما أنكر عليه ذلك :
- (٣) إن دعوى المدعى أن الجمهور إنما يلزمهم تجدد الإضافات والأحوال والاعدام لا تجدد الحادث الذي وجد بعدم ذاتا كان أو صفة دعوى ممنوعة لم يقم عليها دليلاً بل الدليل يدل على أن أولئك الطوائف يلزمهم قيام أمور وجودية حادثة بذاته تعالى ، مثال ذلك أنه سبحانه وتعالى يسمع ويرى ما يخلقه من الأصوات والمرئيات وقد أخبر القرآن بحديث ذلك في مثل قوله ( وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله ) . وقوله ( ثم جعلناكم فئاتاً في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون ) . وحينئذ يقال لولا أنتم معترفون وسائر العقلاء بأن المعدم لا يرى موجوداً قبل وجوده فإذا وجد فرآه موجوداً وسمع كلامه فهل حصل أمر وجودي لم يكن قبل أول يحصل شيء فإن قيل لم يحصل أمر وجودي وكان قبل أن يخلق لا يراه لزم أن لا يراه بعد خلقه أيضاً وإن قيل حصل أمر وجودي فذلك الوجودي أما أن يقوم بذات الله وإما أن يقوم بغيره فإن قام بغيره لزم أن يكون غير الله هو الذي رآه وإن قام بذاته علم أنه قام به رؤية ذلك الوجود الذي وجد . فماتسمونه إضافات وأحوالا وتعلقات وغير ذلك أن لم تكن أموراً موجودة فلا فرق بين حاله قبل أن يرى ويسمع وبعد أن يرى ويسمع فإن العدم المستمر لا يوجب كونه صار رائياً سامعاً وإن قلتم بل هي أمور وجودية فقد أقررتم بأن رؤية الشيء المعين لم تكن حاصلة ثم صارت حاصلة بذاته وهي أمر وجودي (١)

وواضح أن ابن تيمية قد بنى نقضه لهذه المعارضة على أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم كما أنه لا فرق بين الموجود والوجودى والعدم والعدمى والمتجدد والحادث والخصوم بنازعونه فى ذلك .  
فلو أثبت هو أن ما تدعيه الأشاعرة من التعلقات وما تدعيه الفلاسفة من النسب والاضافات وما يدعيه بعض المعتزلة والأشاعرة من الأحوال أمور موجودة وقائمة بالذات لثم له ما أراد .  
وإذا كانت هذه المسألة قد أثارت هذا النزاع الطويل بين ابن تيمية وخصومه وشغلت قدراً كبيراً من جهده الكلامى فإن هناك مسألة أخرى كانت أعظم منها خطراً وأبعد أثراً فى مذهبه وهى :

## الفصل السابع

### الصفات الخيرية

يقصد بالصفات الخيرية أو السمعية ما كان الدليل عليها مجرد خبر الرسول دون استناد إلى نظر عقلى كاستوائه تعالى على العرش ونزوله إلى سماء الدنيا ومجيئه يوم القيامة وكمحبته ورضاه عن المؤمنين وسخطه وغضبه على الكافرين وكالوجه واليد والعين والقدم وغير ذلك مما جاء به الكتاب الكريم واستفاضت به الأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ .

وقد عنى ابن تيمية عناية بالغة بإثبات هذه الصفات والرد على من أنكرها من المتكلمين والفلاسفة ووضع فى ذلك رسائل على جانب عظيم

من الاهمية منها العقيدة الخويبة الكبرى (١) وقد أشرنا اليها فيما سبق وقلنا إنه ألفها إجابة على سؤال ورد اليه من حمزة فيما يتعلق بآيات الصفات وأحاديثها ومنها العقيدة الواسطية (٢) وقد ألفها كما يقول إجابة لرغبة بعض أصحابه من قضاة واسط حينما شكوا اليه ما الناس فيه ببلادهم في دولة التتر من غلبة الجهل والظلم ودروس الدين والعلم وسأله أن يكتب له عقيدة يجمع عليها الناس فكتب له هذه العقيدة التي عرفت بعد بالواسطية وقد وقعت له فيها مناظرة في مجلس نائب السلطنة بدمشق مع بعض كبار العلماء (٣) ويقول الذهبي إنه وقع الاتفاق بعدها على أن هذا معتقد ساني جيد (٤) وهذا الى جانب ما يوجد مبثوثاً في معظم كتبه من محاورات طويلة يقصد بها إثبات هذه الصفات وإبطال شبه المنكرين لها لاسيما كتابه (منهاج السنة) فقد أودع فيه من ذلك ما لم يوجد مثله في كتاب

ولابن تيمية في هذه الناحية كتاب آخر ألفه في الرد على (تأسيس التقديس للرازي) ويقال إن هذا الكتاب موجوداً بالمكتبة الظاهرية بدمشق (طلى السكواكب الدراري) (٥) وبودنا لو كنا لاطلعنا على هذا الكتاب لنرى كيف كان دفع ابن تيمية لحجج الرازي وشبهاته في هذا الباب وكذلك عن أتباع ابن تيمية من بعده بهذه الناحية من علم الكلام

(١) توجد هذه العقيدة في ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ من صفحته ٤١٤ الى ٤٦٩

(٢) توجد أيضاً في ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ من صفحته ٣٨٧ الى ٤٠٦ وهي الرسالة التاسعة من هذه المجموعة

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٠٧ الطبعة الاولى سنة ١٣٢٣

(٤) نفس المصدر السابق ص ٤١٣

(٥) حاشية التبصير في الدين ص ٩٤ طبعة أولي سنة ١٩٤٠



وأفرد بها بالآليف وخاصة تليذه ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ فقد ألف في هذا كتابه ( اجتماع الجيوش الإسلامية ) (١) وحشد فيه طائفة عظيمة من الآيات والأحاديث وأقوال السلف التي تثبت اتصافه تعالى بحقيقة تلك الصفات ، ثم قال في ختامه :

« ولوشئنا لاتينا على هذه المسألة بألف دليل ولكن هذه نبذة يسيرة من كثير قليله لا يقال له قليل ومن هداه الله فهو الممتدى ومن يضل فماله من سبيل »

وله في هذا أيضاً كتاب (الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتزلة) (٢) وكتاب ( دفع شبهة التشبيه ) (٣) وغيرها

ويمكن القول بأن الذي دفع ابن تيمية وأنصاره إلى المبالغة في إثبات هذه الصفات والاكتثار من الكلام فيها حتى أصبحت أهم ما يتميزون به هو ما استقر عليه رأى جمهور المتكلمين والفلاسفة من استحالة اتصاف البارئ تعالى بحقيقة هذه الصفات وقولهم بوجوب تأويل ما ورد فيها من النصوص إلى معان تليق بذاته المقدسة واعتبارهم القول بثبوتها لله على الحقيقة تشبيهاً ونجسبها ولعل نخر الدين الرازى وهو من كبار متأخرى الأشاعرة يعتبر أوضح مثل للغلو في نفي تلك الصفات ومعارضته مذاهب المثبتين حتى إنه ألف في ذلك كتاباً خاصاً سماه ( تأسيس التقديس ) (٤) وفي هذا الكتاب يعنى الرازى

---

(١) يوجد بدار الكتب العربية تحت رقم ٣٥٣٧ تصوف

(٢) يوجد بدار الكتب مختصر للصواعق لمحمد بن الموصلى رقم ١٦٨٩ كلام

(٣) دار الكتب كلام رقم ١٦٨٥

(٤) دار الكتب رقم ٢٢٦٠ كلام ومزج

بإقامة البراهين الكثيرة من العقل والنقل على استحالة اتصاف البارئ بما يستلزم كونه جسماً أو في حيز أو مختصاً بجهة ويورد كثيراً من شبه الخصوم ثم يجيب عنها .

ويذكر بعد ذلك كثيراً من الآيات والأحاديث الواردة في تلك الصفات ويأخذ في تأويلها بما يتفق مع نزاعه في التنزيه ، تلك النزعة التي تظهر واضحة جليلة حتى في خطبة هذا الكتاب حيث يقول فيها :

« فاستواؤه قهره واستيلاؤه ونزوله بره وعطاؤه ومجيئه حكمه وقضاؤه ووجهه وجوده أو جوده وحبائه وعينه حفظه وعونه اجتباؤه وضحه عفوه أو إذنه وارتضاؤه وبه إنعامه وإكرامه واصطفائه

ولما كان هذا الكتاب يعتبر من أقوم ما ألف في تأييد مذهب النفاة لتلك الصفات ومعارضة جماعة المنبئين لها فقد اهتم ابن تيمية بالرد عليه كما أسلفنا ونقض ما حشى به من براهين

والآن فلنأخذ في بيان مذهب كل من الفريقين في هذه المسألة

يكاد يكون من المتفق عليه بين الفلاسفة والمعتزلة في تلك الصفات الخيرية وتأويل ما ورد فيها من الآيات والأحاديث على نحو يليق بذات الله تعالى كما نفوا عنه صفات المعاني من العلم والقدرة ونحوهما على ما سبق الإشارة إليه وأما الأشاعرة فالمتقدمون منهم كأبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني وغيرهما كانوا يثبتون هذه الصفات ويتخرجون من تأويلها بما يقتضى نفياً عن الله عز وجل

يقول الأشعري في كتابه الإبانة ما يخصه :

« وجملة قولنا أن نقهر بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاءوا به من عند

الله وبما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا نرد من ذلك شيئاً وإن الله عز وجل واحد لا إله إلا هو فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً وأن محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق وأن الجنة حق والنار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور وأن الله مستور على عرشه كما قال ( الرحمن على العرش استوى ) وأن له وجهاً كما قال ( ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ) وأن له يدين بلا كيف كما قال ( خلقت يدي ) وقال ( بل يدها مبسوطتان ) وأن له عينين بلا كيف كما قال ( تجري بأعيننا ) وندين بأن الله يتقلب القلوب بين أصبعين من أصابع الله عز وجل وأنه عز وجل يضع السموات على إصبع والأرضين على إصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا ونقول إن الله عز وجل يحيى يوم القيامة كما قال ( وجاء ربك والملك صفاً صفاً ) إلى آخر ما قال الأشعري ،

ويدعى ابن تيمية أن ذلك هو الرأي الوحيد للأشعري لم يختلف في ذلك كلامه وليس له في المسألة رأيان أصلاً كما يدعى ذلك طائفة من أصحابه بل هو الرأي الذي ذكره في عامة كتبه كالموجز والمقالات الصغير والكبير وغيرها وأتباع الأشعري أنفسهم يحكون له هذا الرأي دون غيره . فقد جاء في المحصل للرازي ما نصه :

« مسألة ، الظاهريون من المتكلمين زعموا أن لا صفة لله وراء السبع أو الثمان وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود وأثبت الاستواء صفة أخرى ،

وأما الباقلاني فيحكي عنه ابن تيمية والذهبي أنه ذكر في كتابه الإبانة

فان قال قائل فما الدليل على أن لله وجهاً ويداً قيل ( ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام )

وقوله تعالى ( ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ) فأثبت لنفسه وجهاً ويداً . فان قيل فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة إذ كنتم لاتعقلون إلا وجهاً ويداً جارحة فلنا لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حياً عالماً قادراً إلا جسماً أن نقضى نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه وكما لا يجب في كل شيء كان قائماً بذاته أن يكون جوهرأ لانا وإياكم لا نجد قائماً بنفسه في شاهدنا إلا كذلك الخ . . .

فاذا صح هذا الذى نقله ابن تيمية والذهبي عن الباقلاني كان هو والأشعري من القائلين بثبوت تلك الصفات بمقتضى هذه النصوص الصريحة من كتبهما .

وأول من اشتهر عنه أنه نفى هذه الصفات من الأشاعرة هو امام الحرمين الجويني وتبعه على ذلك جميع متأخري الأشاعرة تقريباً مثل الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم .

ويحكى ابن تيمية عن امام الحرمين أن له في تأويل الظواهر الواردة في تلك الصفات قولين ففي الارشاد أولها وليكنه في رساله النظامية رجع عن ذلك وحرّم التأويل وبين إجماع السلف على تحريمه (١) .

وأما الغزالي فيذكر في كتابه ( الاقتصاد في الاعتقاد ) أن الناس بأزاء هذه الظواهر فريقان عوام وعلماء ويرى أن اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ينزع من عقائدهم كل ما يوجب التشبيه



يذكر أن من الكرامية من كان يسمى الله جوهرأ ومنهم من يسميه جسماً وكذلك منهم من يقول إنه تماس للعرش ، والعرش مكان له وبعضهم يقول إنه ملاق للعرش غير تماس وأنهم اختلفوا كذلك في أنه هل هو أكبر من العرش أو مثله أو أصغر منه ؟ (١) .

بقي علينا أن نعرف الحجج التي بدلى بها كل فريق على الإثبات أو النفي ولكن الصفات الخبرية كثيرة لا يمكن استقصاء القول فيها بإيراد الأدلة على إثباتها أو نفيها بالتفصيل ولذلك سنجتزئ بذكر أشهر ما وقع فيه النزاع وطال حوله الجدل من هذه الصفات ليكون نموذجاً لما عدها منها وذلك بحسب ما نعتقد صفة الاستواء على العرش وصفة النزول .

استبدال النافون لاستوائه تعـالى على العرش بوجوه ، بعضها مبني على استحالة الاستواء نفسه وبعضها مبني على استحالة الحيز والجملة فان الاستواء على العرش مستلزم لهما وما استلزم المحال فهو محال أيضاً :

فمن النوع الأول مثلاً ما ذكره الرازي في تأسيس التقديس من أنه لو كان على العرش ـ كان حملة العرش حاملين له وهذا مستلزم للاحتياج . ولما كان الابتداء بخلق العرش أولى من الابتداء بخلق السموات والأرض مع أن قوله تعالى ( إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ) يفيد تقدم خلقها (٢)

ولو كان على العرش أيضاً ـ كان ما يلي هذا الجانب منه متميزاً عما يلي

---

(١) التبصير ص ٦٥ - ٦٦ . (٢) لا يخفى ما في هذه الحجة من مغالطة فان تأخر الاستواء على العرش عن خلق السموات والأرض لا يفيد تقدم خلقها على خلق العرش على أن قوله تعالى ( وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ) يفيد تقدم خلقه على خلقها قطعاً .

هذا الجانب فيكون منقسماً والانقسام من خواص الاجسام والله تعالى  
ليس بجسم (١) الخ ما ذكره الرازي

ولابن تيمية ردود مستفيضة على هذه الحجج وأمثالها نذكر منها على  
سبيل المثال رده على الحجة الأولى منها فهو ينكر أن يكون الله محتاجاً إلى  
العرش أو إلى غيره من المخلوقات . فان المخلوق هو الذي يفتقر إلى الخالق ولا  
يفتقر الخالق إلى المخلوق وبقدرته قام العرش وسائر المخلوقات فهو غنى عن  
العرش وغيره وكل ما سواه فقير اليه

وإذا كان الله فوق العرش لم يجب أن يكون محتاجاً اليه فان الله خلق  
العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجاً الى سافله فالهواء فوق الارض  
وليس محتاجاً اليها وكذلك السحاب فوقها وليس محتاجاً اليها وكذلك السموات  
فوق السحاب والهواء والارض وليست محتاجة الى ذلك والعرش فوق  
السموات والارض وليس محتاجاً الى ذلك فكيف يكون العلى الاعلى ،  
خالق كل شيء محتاجاً إلى مخلوقاته . يكونه فوقها عالياً عليها (٢)

على أن ابن تيمية يرى أن الله مستو على عرشه استواء بليق بحلاله  
ويختص به فكما أنه مرصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع  
بصير ونحو ذلك ولا يجوز أن يثبت لالم والقدرة خصائص الاعراض التي  
للمخلوقين وقدرهم فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته  
خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها (٣)

(١) تأليس التقديس ص ٢٠

(٢) منهاج ج ١ ص ٢٦٢

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى ص ٢٩ العقيدة الخوية

يقول ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص :

« فصار لفظ الاستواء متشابهاً يلزمه في حق المخلوقين معاني ينزه الله عنها فنحن نعلم معناه وأنه العلو والاعتدال لكن لا نعلم الكيفية التي اختص بها الرب التي يكون بها مستويا من غير افتقار منه الى العرش بل مع حاجة العرش (١) ،

وعلى ذلك فما يذكره الرازي وغيره من اللوازم لاستوائه تعالى على العرش لا يقره ابن تيمية ولا يلتزمه وأما ما احتج به النفاة على استحالة الحيز والجهة المستلزم لاستحالة الاستواء على العرش فكثير والرازي في تأسيس التقديس يذكر براهين عقلية كثيرة على نفي الحيز والجهة ، منها :-

أنه لو كان متحيزاً لكان مماثلاً لسائر المنحيزات في تمام الماهية ولما كان متناهياً وكل متناه يمكن ولما كان محتاجاً الى الحيز الذي يشغله ولكن إما منقسماً فيكون جسماً أو غير منقسم فيكون جوهرأ فرداً وهو تشبيه لله بأحد مخلوقاته .

ولكن ابن تيمية يرى أن لفظي الجهة والحيز من الالفاظ المجملة التي تحتمل أكثر من معنى وأنه لا بد من التفصيل قبل الحكم بذلك نفياً أو إثباتاً فان لفظ الجهة قد يراد به ماهو موجود كالفلك الاعلى وقد يراد به ماهو معدوم كما وراء العالم . ومن المعلوم أن لا موجود إلا الخالق والمخلوق فاذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله كان مخلوقاً والله تعالى لا يحصره ولا يحيط به شيء من المخلوقات فهو ليس في جهة بهذا المعنى

وإن أريد بالجهة أمر عديم وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله وحده



فاذا قيل إنه في جهة كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث انتهت المخلوقات  
فهو فوق الجميع عال عليه (١)

وبمثل ذلك يقال في لفظ الحيز فانه تارة يراد به أمر موجود فيكون  
ممتنعاً على الله وتارة يراد به أمر عدمي فلا يكون ممتنعاً (٢)

ولعل ابن تيمية في إثباته للجهة ورده على النفاذ بتقسيمها الى وجودية  
وعدمية متأثر الى حد ما بابن رشد الذي صرح بإثبات الجهة في كتاب  
المكشف وفرق بينها وبين المكان فقال ما نصه :

والقول في الجهة - وأما هذه الصفة فما زال أهل الشريعة من أول الأمر  
يذهبونها لله سبحانه حتى نفثها المعتزلة ثم تبعهم على نفثها متأخرو الأشاعرة  
كأبي المعالي ومن اقتدى بقرله . وظاهر الشرع كلها تقضى بإثبات الجهة  
مثل قوله تعالى ( ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ) ومثل قوله ( ينبر  
الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما  
تعدون ) ومثل قوله تعالى ( تعرج الملائكة والروح إليه . . . ) ومثل قوله  
( أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور ) إلى غير ذلك من  
الآيات التي إن سلط النادريل عليها عاد الشرع كله مؤولاً وإن قيل أنها من  
المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء  
وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب واليها  
كان الاسراء بالنبي ﷺ حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا

(١) منهاج السنة ج ١ ص ٢١٦

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤٩

على أن الله والملائكة في السماء كما انفقت جميع الشرائع على ذلك (١)  
والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثباتها يوجب  
إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية ونحن نقول إن هذا كله  
غير لازم فإن الجهة غير المكان . اهـ .

وأما صفة النزول فلم يرد ذكرها في القرآن ولكن ورد بها حديث عن  
رسول الله ﷺ ونصه كما في كتاب العلو للذهبي ( ينزل ربنا عز وجل  
كل ليلة إذا مضى ثلث الليل الأول فيقول أنا الملك من ذا الذي يسألني فأعطيه  
من ذا الذي يدعوني فأستجيب له . من ذا الذي يستغفرني فأغفر له فلا  
يزال كذلك ) .

ويقول الذهبي إن إسناده قوى بل يدعى أن أحاديث النزول متواترة  
تفيد القطع (٢)

والرازي يتكلم عن هذا الحديث من وجوه :

(١) - أن النزول يستعمل في غير الانتقال كما في قوله تعالى ( وأنزل لكم  
من الأنعام ثمانية أزواج ) ومعلوم أن البقر والجمال لا ينزل من السماء إلى  
الأرض وكما في قوله تعالى ( فأنزل الله سكينته على رسوله ) والانتقال على  
السكينة محال .

(٢) - أنه إن كان المقصود من النزول إلى السماء الدنيا أن يسمع نداؤه  
تعالى فهذا المقصود ما حصل وإن كان المقصود مجرد النداء سمع أو لم يسمع  
فهذا لا حاجة فيه إلى النزول .

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص ٩٣

(٢) كتاب العلو ص ٥٩

(٣) - أن السما. الدنيا بالنسبة الى ما فوقها من الاجرام العظيمة شىء صغير جداً . فكيف بالنسبة الى الله جل شأنه ، فلو كان البارى ينزل اليها حقيقة للزم إما التداخل أو فناء بعض أجزائه وكلاهما محال

وإذا استحال النزول الحقيقي على الله تعالى فلا بد من حمله على المجاز والمعنى تنزل رحمته أو ملائكمته أو يكون المراد أن هذا الوقت أرجى لاجابة الدعاء وقبول الأعمال (١)

والرازي من جهة أخرى يطعن في صحة الحديث ويقول إنه لم يخرج عن كونه خبر واحد والتمسك بخبر الواحد في معرفة الله وصفاته غير جائز وإنما تقبل أخبار الآحاد في العمليات فقط وذلك لأنها مظنونة ورواتها غير معصومين حتى أن الصحابة وهم أعلى الرواة قدراً لا تفيد روايتهم القطع واليقين وقد طعن بعضهم في بعض

ويقول الرازي إن جماعة من الملاحدة قد وضعوا كثيراً من تلك  
الاحاديث المنكرة واحتالوا في ترويحها على المحدثين ويعجب من أن المحدثين  
يجرحون الروايات بأقل العلل كحب علي ونحوه ثم هم يقبلون هذه الاحاديث  
التي يوصف فيها الله بما يبطل إلهيته وربوبيته (٢).

هذا ما ذكره الرازي خاصاً بصفة النزول ، ولكن ابن تيمية ينكر أن يكون في القرآن أو في السنة لفظ نزول ليس فيه معنى النزول المعروف لأنهما جاءا بلاغة العرب ولا تعرف العرب نزولا إلا بهذا المعنى ، ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطأ بغير لغتها واستعمالها للفظ المعروف له معنى في

(۱) تأسیس التقدیس لارازی ص ۱۳۴

(۲) د مئی ۲۰۰

معنى آخر وهذا لا يجوز (١) .

ولكن هل معنى هذا أن ابن تيمية يقول بالنزول الحقيقي الذى يقتضى هبوط البارى جل شأنه من على العرش إلى السماء الدنيا . وهل هو يجوز عليه الحركة والانتقال ؟ .

لم أجد لابن تيمية نصاً يفيد هذا ، بل مذهبه الصريح الذى يذكره في عامة كتبه أن الله فوق سمواته على عرشه بائن عن خلقه وأنه لا يحصره ولا يحيط به شيء من مخلوقاته كما أنه لا يحل في شيء منها .

وإذا فلا معنى للنزول عنده إلا أنه صفة لله عز وجل لا يماثل نزول الخلق كما أن استواءه لا يماثل استواء الخلق ، فإن الله عنده لا يماثل شيء ، لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله .

يقول في تفسير سورة الاخلاص :

« قال رب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج ، وأنه كلم موسى في الوادى الايمن في البقعة المباركة من الشجرة وأنه استوى إلى السماء وهى دخان ، فقال لها وللارض انثيا طوعا أو كرها لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر (٢) ،

وأما ما حكاه ابن بطوطة الأندلسى في رحلته من قوله (٣) :

(١) مجموعة الرسائل المكبرى ص ٢٢٧ ج ١ تبيان طبعة منير

(٢) تفسير الاخلاص ٩٢ الطبعة الاولى سنة ١٣٥٢

(٣) هو الرحالة المشهور توفى سنة ٧٧٦ هـ

وكننت إذ ذاك بدمشق فحضرته ( ابن تيمية ) يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم ، فكان من جملة كلامه أن قال إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولى هذا ونزل درجة من درج المنبر ، فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء وأنكر ما تكلم به فقامت العامة إلى هذا الفقيه وضربوه بالأيدى والنعال ضرباً كثيراً حتى سقطت عمامته (١) . الخ ، فقد تكلم أنصار ابن تيمية في ذلك وردوه بما لا بدع مجالاً للشك في بطلانه لا سيما وأنه يخالف لما ذكره ابن تيمية في عامة كتبه .

ويقول بعض الباحثين أن ابن تيمية كان محبوساً في المدة التي كان فيها ابن بطوطة بدمشق وعلى ذلك تكوّن هذه الواقعة مفتعلة من أساسها . ولعل من الواجب هنا ونحن نتكلم عن أعظم مسألة كلامية فيذهب ابن تيمية أن نشير إلى ما يتمسك به في إثبات تلك الصفات اجمالاً فهو يرى أن نصوص الكتاب والسنة وأقوال السلف كلها متضافرة على الإثبات وأنه ليس فيها حرف واحد يخالف ذلك لأنصاً ولا ظاهراً فلم يقل الله ولا رسوله ولا أحد من السلف إن الله ليس في السماء ولا إنه ليس على العرش ولا إنه ليس داخل العالم ولا خارجه إلى غير ذلك من عبارات النفاة حينئذ فلا يخلو إما أن يكون الحق هو ما يقوله هؤلاء النفاة من هذه العبارات ونحوها دون ما يفهم من الكتاب والسنة وإما أن يكون الحق في ذلك مع أهل الإثبات . فان كان الأول فمعلوم أن القرآن لم يبين هذا ولا الرسول ولا أحداً من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين ولا يمكن لأحد أن ينقل عن واحد من هؤلاء أنه نفي ذلك أو أخبر به ، فكيف يجوز على الله ثم على

رسوله ثم على خير هذه الأمة أن يتكلموا بما هو نص أو ظاهر في خلاف الحق ثم الحق الذي يجب اعتقاده لا يبرحون به قط لأنصاً ولا ظاهراً .  
لقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدي لهم وأنفع على هذا التقدير ، بل كان وجود الكتاب والسنة ضرراً محضاً في أصل الدين .  
فالكتاب الذي جعله الله هدى للناس وبياناً ومرداً عند التنازع لا يصلح إذا للاعتداء به والرسول الذي بعثه الله وأمره أن يبين للناس منازل اليهم وأن يبالغ البلاغ المبين معزول عن التعليم والأخبار بصفات من أرسله . وإذا كان الحق مع النفاة فكيف لم يقل الرسول يوماً من الدهر ولا أحد من سلف الأمة إن هذه الآيات والأحاديث لا يقصد بها ظاهرها وأن من تمسك بها في باب الاعتقاد فهو ضال حتى يحذرها الناس ولا يأخذوا عقائدهم منها .  
قد يقال إن هذه الآيات والأحاديث إنما أريد بها خلاف ما يفهم منها أو خلاف ما دلت عليه وإنه لا ضير في ذلك مادامت لغة العرب قد جاءت بالحقيقة والمجاز فاذا تعذر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي أو استحال وجب إما صرفه عن ظاهره بتأويلات مناسبة ، وإما السكوت عنه وتفويض العلم فيه إلى الله تعالى .

ولكن أما كان يجب على الرسول حينئذ أن يبين للناس الحق الذي يجب التصديق به باطناً وظاهراً بل ويبين لهم ما يدلهم على أن هذا الكلام لم يرد به مفهومه ومقتضاه فان من المعلوم باتفاق العقلاء أن المخاطب المبين إذا تكلم بمجاز فلا بد أن يقرن خطابه بما يدل على ارادة المعنى المجازي لا سيما إذا كان المعنى الحقيقي للفظ باطلاً لا يجوز اعتقاده في الله .

وإذا لم يكن في الكتاب ولا في السنة ولا في كلام أحد من السلف

ما يدل على النفي أصلاً وكانوا لا يتكلمون إلا بالاثبات دل ذلك على أن  
الاثبات هو الذي يعتقدونه ويعتمدونه ، دون النفي ، الذي لم يتكلموا به قط  
ولم يظروه (١) .

وقد يقال أيضاً إن الدليل العقلي دل على استحالة هذه الظواهر فلو  
اعتقدناها كان ذلك مكابرة للعقل وأن أنكرناها كان ذلك تكذيباً للشرع  
فوجب إزالة للمعارض إما تأويلها بما يوافق العقل أو الإمساك عنها  
ولكن من الذي سلم لكم أن العقل يحيل هذا أو أنه موافق لمذهبكم في  
النفي بل العقل الصريح إنما يرافق ما أثبتته الرسول وليس بين المعقول الصريح  
والمعقول الصحيح تناقض أصلاً . اهـ

وأخيراً نجد هذه المشكلة متعلقة إلى حد كبير بمقتضى المحكم والمتشابه  
والتفويض والتأويل والخلاف في ذلك فإن نفاة تلك الصفات يعدون ماورد  
فيها من الآيات والأحاديث من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله أو  
هر والراستخون في العلم على القولين في الآية . وخصوصهم بعارضونهم في  
ذلك ويقولون إن هذه الآيات والأحاديث ظاهرة الدلالة على معانيها وليس  
فيها أى اشتباه بل يذهبون إلى أبعد من هذا وهو أنه ليس في القرآن ولا  
في الحديث لفظ لا يفقه معناه وأن رسول الله ﷺ لم يميت حتى كان صحابته  
على علم تام بجميع معاني الآيات القرآنية والأحاديث النبوية كلها

وإذا فلا بد لنا من معرفة رأى ابن تيمية في معاني هذه الألفاظ وما يعد  
من الآيات والأحاديث في نظره محكما وما يعد منها متشابهاً وهو يوضح لنا  
ذلك في رسالة خاصة سماها ( الأكليل في المتشابه والتأويل ) فضلاً عما يوجد

(١) قد خصصنا هذه المجمع من العقيدة المحمدية الكبرى ومن مجموعة الرسائل والاحتاج إلى ص ١٨٦

متفرقا في كنبه الأخرى خاصاً بهذه المسألة

وخلاصة رأيه أن المحكم ينقسم إلى ثلاثة أقسام يقابل كل واحد منها نوع من التشابه . فالأحكام - ١ - إما في التنازل ويقابله ما يلقبه الشيطان بما نسخه الله وأزاله - ٢ - وإما في إبقاء التنازل ويقابله المنسوح الذي هو رفع ما شرع - ٣ - وإما في التأويل ومعناه تمييز الحقيقة المقصودة حتى لا تشبه بغيرها ويقابله الآيات المتشابهات أي التي تشبه هذا وتشبه ذلك فتكون محتملة للمعنيين (١)

ويرى ابن تيمية أن التشابه أمر نسبي إضافي فقد يشبهه على إنسان ما لا يشبهه على غيره وقد يكون في القرآن آيات كثيرة لا يعلم معناها كثير من العلماء فضلاً عن غيرهم وليس ذلك في آية معينة بل قد يشكل على هذا ما يعرفه ذلك وذلك تارة قد يكون لغرابية في اللفظ وتارة لاشتباه المعنى بغيره وتارة لشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق وتارة لعدم التدبر التام وتارة لغير ذلك من الأسباب ولما كان ذلك لا يعني أن معرفة المعنى المقصود من هذه الآيات مستحيل لا يمكن دركه كما يدعى ذلك من يدعيه من المتكلمين (٢)

وأما لفظ التأويل فيقول ابن تيمية إن له في عرف السلف معنيين

١ - أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه سواء أوافق ظاهره أم خالفه فيكون التأويل والتفسير بهذا المعنى متقاربين أو مترادفين وهذا هو الذي عناه مجاهد حينما قال إن العلماء يعلمون تأويله .

ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره ( القول في تأويل قوله كذا

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٤ إلى ١٢٦



وكذا ( واختلاف أهل التأويل في هذه الآية ) ونحو ذلك ومراده التفسير  
والقرآن كله بهذا المعنى - محكمه ومتشابهه - يمكن تأويله عند ابن تيمية  
ليس فيه شيء لا يمكن فهمه ومعرفة المراد منه بل وما في القرآن آية الا وقد  
تكلم الصحابة والتابعون في معناها وبينوا المراد بها .  
قال مجاهد ( عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقف  
عند كل آية أسأله عنها ) .

وقال ابن مسعود ( ما في كتاب الله آية الا وأنا أعلم فيم أنزلت ) .  
وقال الحسن ( ما أنزل الله آية الا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها ) .  
ولهذا كانوا يحملون القرآن محيطاً بكل ما يطلب من علم الدين . (١)  
وبنكر ابن تيمية على من يقول إن التشابه يسكن في معنى اللفظ بحيث  
لا يعلم المراد به إلا الله تعالى ، ويرى أن معنى هذا أن الله أنزل على نبيه  
كلاماً لم يسكن يفهم معناه لا هو ولا جبريل ولا غيرهما . وهذا قدح في النبي  
ﷺ وفي القرآن إذ كان الله أنزل القرآن وأخبر أنه جله بياناً وهدى ونوراً  
وشفاء وأمرنا أن نتدبره ونعقله كله لم يستثن منه شيئاً لا يتدبر ولا يعقل .  
وأمر الرسول أن يبين للناس ما نزل اليه وأن يبلغهم البلاغ المبين .  
فلو كان في القرآن شيء لا يفهمه معناه لم يكن هناك معنى للأمر بتدبره  
وعقله ولم يكن الرسول حينئذ بّين للناس ما نزل اليهم ولا بلغ البلاغ المبين  
وحينئذ يمكن لكل ملحد ومبتدع أن يقول الحق في نفس الأمر ما علمته  
برأي وعقلي وليس في النص ص ما يناقض ذلك لأنها مشككة متشابهة لا يعلم

أحد معناها . وما لا يعلم معناه لا يستدل به ، وفي هذا سد لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء (١)

على أن الكلام إنما يقصد به إفهام المخاطب ، فإذا لم يقصد به ذلك كان عبثاً وباطلاً والله تعالى قد نزه نفسه عن فعل العبث والباطل ، فكيف يقول الباطل والعبث ويتكلم بكلام نزل على خلقه لا يريد به إفهامهم (٢) .

٢ - وأما المعنى الثاني للتأويل فهو نفس المراد بالكلام فإن كان الكلام طلباً ( أمراً أو نهياً ) فتأويله نفس فعل المأمور به وترك المحذور كما قالت عائشة رضي الله عنها ( كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي ) تأويل القرآن ( تعني أن هذا هو تأويل قوله تعالى ( فسبح بحمد ربك واستغفره ) .

وان كان الكلام خبراً فتأويله نفس الشيء المخبر به .

فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر هو نفس الحقيقة التي يخبر عنها وذلك في حق الله هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره وتلك هي المتشابهة الذي لا يعلم تأويله إلا الله ، فإن أحداً لا يعرف كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ولا يقف على كنه ذاته وصفاته غيره ، وهذا في نظر ابن تيمية هو ما يجب تفريض العلم فيه إلى الله عز وجل (٣)

(١) الصدر نفسه ص ١١٨

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٤

(٣) الموافقة ج ١ ص ١١٩ - ١٢٠

# الفصل الثامن

## صـور العالم عن الله

وفي هذه المسألة بالذات تتجلى براعة ابن تيمية في الجدل وقدرته على استخدام المنطق رغم عداوته له ومحاولته نقض كثير من مبادئه وقضاياه. وإن كان الغزالي سبقه بنقد الفلاسفة في هذه المسألة فإن كلامه فيها لا يخلو من طرافة وابتكار :

وهنا لابد لنا أيضاً من بيان المذاهب المختلفة في هذه المسألة وموقف ابن تيمية منها . وقد بينا دور نفسه بياناً شافياً وناقشها مناقشة حارة لا سيما في كتابه ( مناجاة السنة ) ولما كنا لا نعتمد في تصوير هذه المذاهب إلا على أقوال أصحابها مأخوذة من كتبهم على ما تقتضيه النزاهة العلمية . والمذاهب الأصلية في هذه المسألة لا تعدو ثلاثة :-

- ١ - مذهب الفلاسفة القائلين بقدم العالم
  - ٢ - مذهب المتكلمين القائلين بمحدوثه
  - ٣ - مذهب ابن تيمية الذي يدعى أنه مذهب أهل السنة والحديث
- ١ - أما الفلاسفة فلا نجد في تايخيص مذهبهم خيراً من قول ابن سينا في الرسالة العرشية :

« فإذا عرفت هذا فتعلم أن جميع ما سواه هو فعله ، وأنه صدر عنه لذاته وأنه لا يشترط أن يسبقه عدم وزمان لأن الزمان تابع للحركات وهو

من فعلها . نعم يشترط سبق العدم الذاتي لأن كل شيء هالك ومنعدم في نفسه وإنما وجوده منه تعالى . والذي لذاته يكون سابقاً على ما يستفيد من غيره فإذا كل شيء سوى الباري تعالى يسبقه العدم على الوجود سبقاً ذاتياً لازماً لازماً . والفاعل الذي يفعل لذاته أشرف وأجل من الذي يفعل لسبب طارئ أو عارض

وتحقيق هذا أن الذات إذا لم يصدر منه شيء . وبقي على ما كان فلا يصدر عنه إذا . وإذا صدر فلا بد من تغيير لذاته بحدوث إرادة أو طبع أو شيء مما يشبه هذا ، وهذا محال . وهو كامل في ذاته والأفعال صادرة عنه فيعلم أنه لا يتوقف على زمان واستعلام وقت هو أولى بالفعل فيه وحدوث علة غائية وباعث وحامل . فإن الذات إذا لم يصدر منه شيء وكان يصرح أن يصدر فهو في فاعليته يمكن الفعل ، والممكن لا يرجح أحد طرفيه إلا بسبب

فإذا كل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً فإما يكون بسبب . والسبب إما أن يكون داخلياً أو خارجياً ولا جائز أن يكون خارجياً لأنه لا موجود إلا هو . فلا يجوز أن يؤثر فيه غيره . وإن كان داخلياً فيه فيمكن تغييره وانفعال في ذاته وكيف يكون قابلاً للتغيير والانفعال وهو الذي يحس ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب (١) ،

ومعنى هذا أن الفلاسفة قائلون صراحة بقدوم العالم بالزمان وإن جعلوه محدثاً بالذات بمعنى استناده إلى الغير

وتلك الحجة التي أشار إليها ابن سينا بقوله ( وتحقق هذا أن الذات إذا لم يصدر منه شيء . الخ ) هي ، كما يقول الغزالي في النهاية ، من أقوى

(١) الرسالة الرشيدية لابن سينا ص ١٣ بدار الكتب ضمن مجموعة فلسفية ضمن (و) رقم ٢٢٢٩

الأدلة التي يخيلون بها في هذا الباب . ولذلك اجتهد في تقريرها وإيراد  
المعارضات عليها (١)

وكذلك يرى ابن تيمية أن هذه الحجة من أهم ما يتمدون عليه في القول  
بقدم العالم وقد قرررها في رسالته ( الإرادة والأسر ) تقريراً حسناً قريباً من  
تقرير ابن سينا فقال :

« وأعظم حججهم قولهم إن جميع الأمور المعتبرة في كونه فاعلاً إن  
كانت موجودة في الأزل لزم وجود المفعول في الأزل لأن العلة النامة لا  
يتأخر عنها معلولها . فإنه لو تأخر لم تكن جميع شروط العمل وجدت في  
الأزل فإننا لا نعني بالعلة النامة إلا ما يستلزم المفعول فإذا قدر أنه يخلف عنها  
المفعول لم تكن تامة

وإن لم تكن العلة النامة التي هي جميع الأمور المعتبرة في الفعل وهي  
المقتضى النام لوجود الفعل وهي جميع شروط الفعل التي يلزم من وجودها  
وجود الفعل إن لم يكن جميعها في الأزل فلا بد إذا وجد المفعول بعد ذلك  
من نجدد سبب وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، وإذا كان  
هناك سبب حادث فالقول في حدوثه كالقول في الحادث الأول ويلزم التسلسل .  
قالوا فالقول بانتفاء العلة التامة المستلزمة للمفعول يوجب إما التسلسل  
وأما الترجيح بلا مرجح (٢) . »

وقد ناقش ابن تيمية هذه الحجة من وجوه كثيرة نذكر أهمها فيما يلي :

١ - إن القول بعلة تامة مستلزمة لمعلولها يستلزم أن لا يحدث شيء ، وإن

(١) كتاب التفاهات للغزالي ص ٧ طبعة الحلبي سنة ١٣٢١ هـ .

(٢) مجموعة الرسائل السكبري ج ١ ص ٣٢٢ .

كل ما حدث في العالم حدث بغير إحداث محدث ، ومعلوم أن بطلان هذا  
أبين من بطلان التسلسل وبطلان الترجيح بلا مرجح .

وذلك أن العلة التامة المستلزمة لمعلولها يقترن بها معلولها ولا يجوز أن  
يتأخر عنها شيء من معلولها ، فكل ما حدث من الحوادث لا يجوز أن  
يحدث عن هذه العلة التامة لأن ذلك يستلزم إما عدم هذه الحوادث ، أو  
قدمها ، وكلاهما باطل ، وليس هناك ما يصدر عنه الممكنات سوى الواجب  
بنفسه ، فإذا امتنع صدور الحوادث عنه وليس هناك ما يحدثها غيره لزم أن  
تحدث بلا محدث .

وأيضاً ولو قدر أن غيره أحدثها ، فإن كان واجبا بنفسه كان القول فيه  
كالقول في الواجب الأول ، وإن كان غير واجب بنفسه كان ممكنا مفتقرا  
إلى موجب يجب به ، ثم إن قيل إنه محدث كان من جملة الحوادث فيكون  
القول فيه كالقول في غيره ، وأن قيل إنه قديم كان له علة تامة مستلزمة له  
وامتنع حينئذ حدوث الحوادث عنه ، فإن الممكن لا يوجد هو ولا شيء  
من صفاته ولا أفعاله إلا عن الواجب بنفسه ، فإذا قدر حدوث الحوادث  
عن ممكن قديم معلول لعلة قديمة قيل هل حدث فيه سبب يقتضى الحدوث  
أم لا فإن قيل لم يحدث سبب لزم الترجيح بلا مرجح ، وإن قيل حدث سبب  
لزم التسلسل كما قدمنا . (١)

وقد يقول الفلاسفة جوابا عن هذا إن الواجب بنفسه هو علة تامة  
أزلية للعالم بما فيه من الحوادث المتجددة وأن فيضه عام لتكنه يتوقف على  
القوابل والاستعدادات الناشئة عن حركات الأفلاك وأن الحوادث إنما

يتأخر وجودها لتأخر هذه الاستعدادات . فان الحادث الأول مثلاً يكون شرطاً بعد القابل للحادث الثاني . والحادث الثاني هو شرط معد لفيض الثالث وهكذا .

ولكن هذا كلام باطل . فان علة الحادث الثاني لا بد أن تكون بتامها موجودة عند وجوده وعند الحادث الثاني لم يتجدد للفاعل الأول أمر به يفعل إلا عدم الحادث الأول ومجرد عدم الأول لا يوجب عندهم للفاعل لا قدرة ولا إرادة ولا غير ذلك فكيف يتصور أن يصدر عنه الثاني بعد أن كان صدوره ممتنعاً منه . وحاله حاله : لم يتجدد إلا أمر عديم لم يوجب له زيادة قدرة ولا إرادة ولا علم ولا غير ذلك (١)

على أن هذا إنما يمكن أن يقال فيما تكون علة وجوده غير علة استعداده وقبوله . فقد يتأخر فعل الفاعل هناك لعدم استعداد القابل . وأما واجب الوجود الفاعل لاسكل ما سواه فلا يتوقف فعله على أمر آخر من غيره . لا إعداد ولا إمداد ولا قبول ولا غير ذلك . فلو قدر أنه علة تامة أزلية لوجب أن يقارنه معلوله ولا يتأخر عنه شيء من مفعولاته .

٢ - أما الوجه الثاني فهو أن الفلاسفة قد تناقضوا حيث سموا العالم مخلوقاً محدثاً ومعلولاً ومقدوراً مراداً وقدره مع ذلك قديماً أزلياً واجب الوجود بغيره بحيث يمتنع عدمه فان العلم بكون الشيء مقدوراً مراداً أو معلولاً مفعولاً يوجب العلم بكونه حادثاً كائناً بعد أن لم يكن . فان العمل والخلق والإبداع والصنع ونحو ذلك لا يعقل إلا مع تصور حدوث المفعول فالجمع بين كون الشيء مفعولاً وبين كونه قديماً أزلياً مقارناً للفاعل في

الزمان جمع بين النقيضين .

أما ما يذكره الأرسى عن أهل الكلام من إنهم يجوزون وجود مفعول معلول للرجب بالذات أولى فلم يقله أحد منهم . بل هم متفقون على أن كل مفعول فانه لا يكون إلا محدثاً .

وكذلك ما يذكره هو وأمثاله متابعة لابن سينا من أن الممكن وجوده وعدمه قد يكون قديماً أزلياً قول باطل عند جماهير العقلاء حتى عند أرسطو وأتباعه . فانهم موافقون لسائر العقلاء في أن كل ممكن يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثاً

وأرسطو حين قال إن الفلك قديم لم يجعله مع ذلك ممكناً يمكن وجوده وعدمه (١)

هذا يحمل ما أورده ابن تيمية في إبطال حجج الفلاسفة على قدم العالم وكما ناقشهم في هذه المسألة ، كذلك ناقشهم في كيفية صدور العالم عن الله وفي قولهم أنه لا يصدر عنه إلا واحد

فقد قالوا إنه مادام الباري واحداً من كل وجه وليست له صفة زائدة على ذاته تقتضى الأفعال المختلفة بل كان الفعل من آثار كمال ذاته فلا بد أن يكون الصادر الأول عنه واحداً لأنه لو صدر عنه اثنين لكان ذلك الصدور على جهتين مختلفتين . إذ أن الاثنينية في الفعل تقتضى الاثنينية في الفاعل . ولذلك حكموا بأن الصادر الأول لا يمكن أن يكون جسماً لأن كل جسم فهو مركب من الحيز لا والصورة وهما محتاجان إلى علتين أو إلى عدة ذات اعتبارين والواجب لا تركيب فيه أصلاً فلا يكون الصادر عنه



إلا جوهرًا مجرداً وهو العقل الأول (١).

ويرى ابن تيمية رداً على هذا أن جعلهم الواجب واحداً من كل وجهه  
وتجريدكم له من كل صفة أمر تقديري محض لا يتصور وجوده إلا في الأذهان  
إذ لا يعقل وجود ذات في الخارج مجردة عن جميع الصفات

ثم إن قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية كلية وثبوتها في بعض  
الصور (على فرض علمهم به) لا يستلزم أن تكون كلية إلا بقياس التمثيل  
(قياس الغائب على الشاهد) وهو قياس يقهى لا يفيد اليقين

فكيف وهم لا يعلمون واحداً في الشاهد من كل وجه صدر عنه شيء  
وما يمثلون به من صدور التسخين عن النار والتبريد عن الماء باطل.

فإن تلك الآثار لا تصدر إلا عن شيئين قابل وفاعل

وأيضاً فإذا لم يصدر عنه إلا واحد كما يقولونه في العقل الأول فذلك  
المصدر الأول إن كان واحداً من كل وجه لزم أن لا يصدر عنه إلا واحد  
وهلم جرا. وإن كان فيه كثرة ما بوجه من الوجوه. فإن كانت تلك الكثرة  
وجودية لزم أن يكون صدر عن الأول أكثر من واحد. وإن كانت عدمية  
لم يصدر عنها وجرد فلا يصدر عن المصادر الأول شيء

وأما احتجاج الفلاسفة على ذلك بأنه لو صدر عنه شيئان لكان مصدر  
هذا غير مصدر ذاك فيلزم التركيب

فيمكن الجواب عنه بأنه ليس صدور الأشياء عن الأول الواجب كصدور  
الحرارة عن النار ونحوه حتى يلزم تعدد المصدر بتعدد المصادر. بل هو فاعل

(١) الرسالة الرشيدية لابن سينا ص ١٥

بالمشيئة والاختيار . ولو فرض تعدد المصدر فهو تعدد أمور إضافية وتعدد الإضافات والالوب ثابت له بالاتفاق . ولو قدر أنه تعدد صفات حقيقية فهذا يستلزم القول بثبوت الصفات وهو حق

على أن لفظ التركيب من الألفاظ المجملة المشتركة التي يراد بها حق وباطل وهو هنا غير لازم بالمعنى الذي ينفيه الدليل بل بالمعنى الذي يثبته الدليل (١) ب - وأما المتكلمون فقد اتفقوا جميعاً على حدوث العالم بالزمان واستدلوا لذلك بأدلة كثيرة أشهرها أن العالم عبارة عن جواهر فردة وأعراض والجواهر لا تخلو عن الأعراض (فإنها إما متحركة أو ساكنة أو مجتمعة أو متفرقة وكل ذلك أعراض عندهم) والأعراض حادثة لأنها متغيرة ومتحركة دائماً من حال إلى حال وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . فثبت حدوث العالم بجواهره وأعراضه (٢)

وقد اتخذ المتكلمون حدوث العالم عمدتهم في الاستدلال على وجود الله كما قدمنا وقالوا مادام العالم حادثاً أى موجوداً بعد عدم . كان لابد له من محدث يخرج منه من حيز العدم إلى حيز الوجود

كما استدلوا بحدوث العالم أيضاً على أنه تعالى قادر مختار لا موجب بالذات اذ لو كان موجباً بالذات لكان أثره قديماً مثله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة . فحدوث العالم دليل على أن الله أوجده بقدرته واختياره

ولكن كيف حدث العالم عن الله . مع أن الله بصفاته قديم . وهل يتصور حدوث حادث عن قديم بدون واسطة حادثة اقتضت ذلك الحدوث

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١١١-١١٢

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للفراي ص ١٣

هنا يختلف المتكلمون : فقال الأشاعرة إنَّ العالم إنما حدث في وقته الذي حدث فيه بإرادة قديمة تعلقت بإيجادِه في ذلك الوقت دون غيره . فوجب وجوده فيه

لا يقال لم تعلقت الإرادة بوجوده في ذلك الوقت مع تساوى الأوقات كلها في إمكان وجود العالم فيها وأى مخصص خصص ذلك الوقت بوقوع الوجود فيه . فإن الإرادة عندهم صفة من شأنها التخصيص والترجيح وتمييز الشيء عن مثله

ولا يقال أيضاً إن هذا يستلزم ترجيح الإرادة لأحد الأمرين المتساويين بلا مرجح وهو محال . فإن ترجيح القادر المختار لأحد الأمرين المتساويين بلا مرجح من خارج ليس بممتنع عندهم بل هو جائز ، وإنما الممتنع الترجيح بلا مرجح ( أى الوجود من غير موجد ) .

والحاصل أن الأشاعرة يرون أن تعلق الإرادة القديمة بإيجاد العالم في وقته الذي حدث فيه كاف للصدور من غير احتياج إلى شيء آخر من حدوث إرادة في ذاته تعالى أو وجود ميزة في الفعل ترجحه على الترك ونحو ذلك ، بل لا شيء إلا محض الإرادة .

يقول الغزالي في كتاب الاقتصاد :

« وكل فريق مضطر إلى إثبات صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله وليس ذلك إلا الإرادة ، فكان أقوم الفرق قليلاً وأهدأ سبيلاً من أثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعلقة بالإحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك (١) ،

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠

ولكن لما كان تصور ارادة قديمة وتامة ولا يسكون معها المراد في الأزل عسيراً ذهب من ذهب من المعتزلة إلى أنه مريد بارادة حادثة لا في محل يعنون بذلك كما قال السيد في شرح المواقف أن الاشياء انما توجد بكلمة كن فلا يتصور لها محل (١).

وذهب الكرامية وبعض المعتزلة إلى أنه مريد بارادة حادثة قائمة بذاته وجوزوا أن تسكون ذاته محلاً للحوادث (٢).

ومهما يكن من اختلاف بين المتكلمين فيما حدث به العالم هل هو ارادة قديمة أو حادثة قائمة بذاته تعالى أو لا محل لها فلا خلاف بينهم في أن العالم حادث ، بمعنى أنه صار موجوداً بعد أن كان معدوماً . وأن بينه وبين وجود الله فاصلاً لا نهاية له من الزمان .

وابن تيمية يعارض هذا الرأي أيضاً كما عارض من قبل رأى الفلاسفة ويرى أنه يستلزم القول بأن الباري لم يزل معطلاً عن الفعل أو غير قادر عليه ثم صار فاعلاً وقادراً من غير تجديد سبب أصلاً أو جب له القدرة والفعل أو أن الفعل كان ممتنعاً في الأزل ثم صار ممكناً من غير سبب اقتضى امكانه وهذا يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الامكان الذاتي مع ما في هذا القول أيضاً من وصف الله بالعجز والتعطل عن الفعل مدة لا تقاس بها مدة فاعاليته وهذا نقص يجب تنزيه الله عنه (٣).

ويلزم هؤلاء أيضاً أن الحادث اذا حدث بعد ان لم يكن محدثاً فلا بد أن يسكون ممكناً والامكان ليس له وقت محدود . فما من وقت يقدر لا

(١) شرح المواقف ج ٨ ص ٢٧٩ الطبعة الاولى سنة ١٣٢٥ هـ

(٢) منهاج ج ١ ص ٢٩

(٣) المصدر نفسه ص ٨٦

والامكان ثابت قبله . فليس لامكان الفعل وصحته مبدأ ينتهي اليه فيجب أنه لم يزل الفعل ممكناً جائزاً فيلزم جواز حوادث لانهاية لها .

ويقال لهم من جهة أخرى إن من المعلوم بصريح العقل أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح تام يستلزم وجوده : والا لبقى وجوده جائزاً ممكناً غير لازم فلا يوجد ، فما تزعمونه من أن القادر المختار يمكنه ترجيح الفعل على الترك بدون أمر من خارج يستلزم ذلك الترجيح وتأميركم له بأنه هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك بمعنى أن فعله على وجه الجواز لا الوجوب باطل فإن الفعل حينئذ يبق ممكناً لا واجباً لازماً ولا ممتنعاً محالاً (١) .

هذا هو ما يخص ما أورده ابن تيمية على مذهب المتكلمين . واسكنه على كل حال يرى أن مذهبهم خير من مذهب الفلاسفة لأنهم أثبتوا فاعلاً للعالم وإن لم يثبتوا سبباً حادثاً يكون واسطة في صدور العالم عن ذلك الفاعل ومرجحاً له فلزمهم الترجيح بلا مرجح .

وأما أولئك الفلاسفة فيلزمهم نفي الفاعل للحوادث بالكلية لأن العلة التامة الموجبة بذاتها في الازل لا تكون كما قدمنا محدثة لشيء أصلاً (٢) .

ح - وإذا كان كل من هذين المذهبين في صدور العالم عن الله باطلاً في

نظر ابن تيمية فما هو المذهب الصحيح عنده في هذه المسألة ؟

لعلنا نستطيع الحصول على جواب هذا السؤال من قول ابن تيمية أثناء

عروضه لتلك المشكلة مانعه :

(١) المصدر نفسه ص ٤٠

(٢) منهاج ص ١٠ ص ٣٧

و يقولون ( الفلاسفة ) إنه علة تامة في الأزل فيجب أن يقارنها معلوها في الأزل في الزمن وإن كان متتداً عليها بالعلة لا بالزمان . ويقولون إن العلة انتمامة ومعلوها يقترنان في الزمان ويتلازمان فلا يوجد معلول إلا بعلة تامة ولا تكون علة تامة إلا مع معلوها في الزمان ثم يعترفون بأن حوادث العالم حدثت شيئاً بعد شيء من غير أن يتجدد من المبدع الأول ما يوجب أن يصير علة للحوادث المتعاقبة بل حقيقة قولهم إن الحوادث حدثت بلا محدث وكذلك عدت بعد حدوثها من غير سبب يوجب عدمها على أصلهم ، وهو لاء قابلهم طوائف من أهل الكلام ظنوا أن المؤثر التام يتراخى عنه أثره وأن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجع وأن الحوادث لما ابتداء وقد حدثت بعد أن لم تكن بدون سبب حادث

ولم يمتد الفريقان للقول الوسط وهو أن المؤثر التام مستلزم أن يكون أثره عقب تأثيره لا مع التأثير ولا مترافياً عنه كما قال تعالى ( إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون )

فهو سبحانه يكون كل شيء فيكون عقب تكوينه لا مع تكوينه في الزمان ولا مترافياً عن تكوينه كما يكون الانكسار عقب الكسر والانقطاع عقب القطع ووقوع الطلاق عقب التطليق لا مترافياً عنه ولا مقارناً له في الزمان (١) ومعنى هذا صراحة أن ابن تيمية لا يقول بمقارنة العالم لله حتى يكون قديماً معه كما يقول الفلاسفة ولا يقول بتراخيه عنه في الزمان حتى يكون مترافياً عنه كما يقول المتكلمون . بل يرى أنه متصل به بمعنى أنه حاصل عقب إرادته له

وهو سبحانه مستتبع له استتباع المؤثر لآثره . ويستشهد لذلك بالآية  
الكريمة كما رأينا :

ويعتقد ابن تيمية أنه بهذا الحل الوسط قد وفق لحل هذه المشكلة التي  
كانت ولا تزال من أهم مشاكل الفلاسفة والدين وتفادى هذه المحالات التي  
وقع فيها سائر الفلاسفة والمتكلمين .

ولكن ما معنى هذا الاستمطاف والاستتباع . وهل هو مقتضى لقدم  
العالم أو حدوثه فإن المسألة في نظر العقل لا تخرج عن أحد هذين الأمرين  
فإن ما ليس بقديم فهو حادث وما ليس بحادث فهو قديم .

يجيب ابن تيمية على هذا بأنه يجب أن نفرق بين شيئين - ١ - أنواع  
الحوادث أو أجناسها - ٢ - وأعيانها أو أشخاصها .

أما النوع أو الجنس فقديم . وأما أعيان الحوادث أو أشخاصها فحادث  
ومعنى قدم النوع أو الجنس أن الله لم يزل فاعلاً له إذا شاء . فما من حادث  
الاقبله حادث لا ينتهي ذلك إلى حادث يعتبر هو أول الحوادث بمعنى أنه  
لا حادث قبله ومعنى حدوث العين أو الشخص أنه مامن حادث من هذه  
الحوادث المتسلسلة شيئاً بعد شيء لا إلى نهاية الا وهو محدث كأن بعد ان  
لم يكن وذلك كما تقوله الفلاسفة في حركات الافلاك من أن ماهيتها قديمة  
وان كانت أشخاصها حادثاً .

ويرى ابن تيمية ان الذي أوقع الفلاسفة والمتكلمين في الغلط في هذه  
المسألة حتى التزموا ما التزموه من المحالات هو عدم اهتمامهم إلى هذا الفرق  
بين أنواع الحوادث وأشخاصها . (١) .

هذا هو مذهب ابن تيمية في صدور العالم عن الله يلقى فيه بين مذهب الفلاسفة والمتكلمين فيأخذ من الأولين فكرة القدم ويثبتها للأنواع والأجناس ويرافق الآخرين على حدوث الأعيان والأشخاص .

وربما كان هذا المذهب في نظرنا هو أقرب إلى العقل والشرع من غيره لو صح ما بناه عليه من القول بحدوث لا أول لها . وقد سبق أن قلنا إن ذلك يحتاج في تصويره إلى جهد كبير :

بقيت ها هنا مسألة . وهي أن الجلال الدواني في شرحه على العقائد العنصرية قال في صدور رده على الفلاسفة في هذه المسألة ما نصه :

« وأنت بما سبق خبير بأنه يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من أجزاء العالم بل القدم الجنسي بأن يكون فرد من أفراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً وقد قال بذلك بعض المحدثين من المتأخرين . وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش (١) »

وقد علق الأستاذ الإمام محمد عبده في حاشيته على هذه العبارة بقوله : وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث القائلين بأن الله استوى على العرش جلوساً . فلما أورد عليه أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً لما أن الله تعالى أزلي فكانه أزلي ، وأزلية العرش خلاف مذهبه قال إنه قديم بالنوع . أي أن الله لا يزال يعدم عرشاً ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون الاستواء أزلاً وأبداً

ولننظر أين يكون الله بين الإيجاد والاعدام . هل يزول عن الاستواء

(١) شرح العقائد العنصرية ص ٢٨ طبعة الخزانة الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ



فليقل به أزلا . فسبحان الله ما أجهل الانسان وما أشنع ما يرضى لنفسه  
ولست أعرف هل قال ابن تيمية ذلك على التحقيق . وكثيراً ما نقل  
عنه ما لم يقله ،

ونحن نرى أن كلا من الشارح والمحشى الفاضلين قد غلط على ابن تيمية  
وجانب سبيل التحقيق العلى الواجب في مثل هذه المسألة  
أما الشارح ففي تخصيصه نسبة هذا القول الى ابن تيمية بالعرش وحده  
وقد عرفنا من مذهب ابن تيمية أن جميع حوادث العالم عنده على هذا النحو  
قديمة الجنس حادثة الشخص لا فرق بين العرش وغيره

وفي قوله أيضاً إنه رأى ذلك في بعض تصانيفه . ولم يبين لنا أى مصنفات  
ابن تيمية رأى فيه ذلك فتركنا في حيرة سيما وأن كتب الرجل ورسائله  
كثيرة ومتنوعة ليس من السهل الوقوف منها على رأى معين من آرائه دون  
معرفة مصدره بالتعيين . وقد رجعت الى رسالته العرشية لما أن هذا الحكم  
متعلق بالعرش : فلم أجده قال فيها شيئاً من ذلك

وأما المحشى : فانه بنى حكاية طويلة على عبارة الشارح . ثم قال في آخر  
كلامه (ولست أعرف هل قال ابن تيمية ذلك على التحقيق )

فاذا كان لا يدري إن كان ابن تيمية قال ذلك على التحقيق أو لم يقله فما  
الذى أدراه أنه قال باستوائه تعالى على العرش جلوساً . وأن العرش مكان له  
وأنه محتاج اليه كاحتياج الجسم الى مكانه وأنه ألزم بما ألزم به من كون العرش  
قديماً أزلياً وأنه أجاب بما أجاب به من أنه قديم بالنوع حادث بالشخص  
يغلب على الظن أن الاستاذ الإمام قاس ابن تيمية على غيره من الحنابلة

المغالين في الاثبات والقائلين باستوائه تعالى على العرش جلوسا . بدليل قوله في أول عبارته ( وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة )

وذلك في نظرنا قياس غير صحيح فان كون ابن تيمية من الحنابلة لا يقتضى موافقته لهم في جميع ما ذهبوا اليه . بل إن ابن تيمية يذم الغلاة من محدثي الحنابلة كما رأينا . ويرى أن غلطهم في الاثبات أكثر من غلط أهل الكلام (١) .

وحينئذ كان يجب على الأستاذ الامام أن يرجع إلى كتب ابن تيمية نفسها ليتبين له إن قال ذلك حقاً أم لم يقله . وبقيتنا أنه لو رجع الى هذه الكتب لما وجد فيها حرفاً مما قاله ونسبه اليه

وقد عرفنا فيما سبق أن معنى استواء الله تعالى على العرش عند ابن تيمية فوقيته وعلوه عليه دون مئامة ولا محايثة . بل مع الانفصال والمباينة . وهذا لا يستلزم احتياجه إلى العرش ولا إلى شيء من مخلوقاته . فلو فرض فناء العرش أو فناء العالم كله . فإن الله يكون حيث كان قبل خلق العرش وقبل خلق السموات والأرض .

ولعل من الواجب استيفاء للكلام في هذه المسألة أن نذكر كلمة موجزة عن الخلاف فيما يتركب منه العالم الطبيعي وكيفية ارتباط الاسباب بمسبباتها في ذلك العالم ورأى ابن تيمية في ذلك فنقول :

ذهب الفلاسفة إلى أن العالم الطبيعي مركب من هيولا ، هي : محل ، وصورة حالة فيها . ويعرفون الهيولا بأنها جوهر في الجسم قابل لما يعرض له من

الاتصال والانفصال ومحل للصور الجسمية والنوعية  
وأما الصورة فهي ما به يكون الشيء بالفعل . أو بعبارة أخرى هي  
جوهر في الجسم مقوم لمادته ومخرج لها من القوة الى الفعل  
ويفرقون بين الصورة والعرض بأن الصورة تحل مادة غير متقومة  
الذات على طبيعة نوعها . وأما الأعراض فتحل الجسم الطبيعي الذي تقوم  
بالمادة والصورة . وبأن الصورة لا تكون متقومة بالمادة التي تحل فيها . بل  
هي التي تقومها بخلاف العرض فإنه لا يقوم موضوعه ويمكن يتقوم به (١)  
ويقسمون الصور الى جسمية تشترك فيها الأجسام كلها وهي عبارة عن  
الأبعاد الثلاثة التي تفرض في الجسم متقاطعة على زوايا قائمة وإلى نوعية  
تخص كل نوع نوع . وتكون مبدأ لأثاره المختلفة  
وأما المتكلمون فذهبوا إلى أن العالم مركب من جواهر فردة غير قابلة  
للقسمة وأعراض قائمة بها ثم اختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم من  
الجواهر الفردة  
فقال الأشاعرة أقله جوهران . فاذا انضم جوهر فرد إلى آخر حصل  
من مجموعهما الجسم عندهم . وعلى ذلك فالجسم هو الجوهر القابل للقسمة ولو  
في جهة واحدة فقط  
وأما المعتزلة فاعتبروا في الجسم أن يكون قابلا للقسمة في الجهات الثلاث  
وعرفوه بأنه الطويل العريض العميق . ولكنهم بعد الاتفاق على الاعتبار  
المذكور اختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم . فقال النظام بتركبه من  
أجزاء غير متناهية بالفعل وقال الجبائي من ثمانية أجزاء . وقال أبو الهذيل

العلاف من ستة أجزاء (١) . الخ ما هناك من أقوال وآراء  
 وذهب المتكلمون أيضاً ماعدا النظام إلى أن الأجسام بأسرها متماثلة :  
 فلا يتميز عندهم جسم عن جسم إلا بما يخلقه الله فيه من أعراض . وإنما تختلف  
 آثار الأجسام لاختلاف الأعراض القائمة بها . فليس في النار عندهم مثلاً  
 مبدأ يقتضى الاحراق ولا في طبيعة الماء ما يوجب التبريد : ويمكن الاحراق  
 والتبريد عرضان يخلقهما الله تعالى عند إماسة النار أو الماء : ولذلك أنكروا  
 السببية ، وتأثير الأجسام بعضها في بعض ، وزعموا أن الاقتران بين الأسباب  
 ومسبباتها عادي لا على بمعنى أنه لا تأثير لشيء من الأسباب في مسبباتها أصلاً  
 وأما الفلاسفة فذهبوا إلى أن الأجسام مختلفة بطبائعها وصورها وأنواعها  
 وعن هذه الطبائع والصور تصدر آثارها المختلفة ، فطبيعة النار وجوهرها  
 يقتضى الاحراق حتماً ، وطبيعة الماء تقتضى التبريد ، والتلازم بين الأسباب  
 ومسبباتها ضروري ، فتم وجد السبب وجد المسبب حتماً

وإذا رجعنا إلى ابن تيمية وجدناه ينكر أن يكون الجسم مركباً من  
 الهيولا والصورة كما يقول الفلاسفة ، أو من الجواهر الفريدة كما يقول  
 المتكلمون ، بل هو يرى أن الجسم شيء واحد في نفسه ، وأنه إذا قبل التفريق  
 والتجزئة ، فإنما يقبل ذلك إلى غاية يكون بعدها صغيراً جداً بحيث لا يقبل  
 التفريق الفعلي بل يستحيل إلى جسيم آخر كما يوجد في أجزاء الماء إذا تصاعدت  
 فإنها تستحيل هواء ، والهواء إذا تصاعد استحال جسماً آخر ، وهكذا تصاعد  
 الأجسام ثم تستحيل إذا تصاعدت أجساماً أخرى (٢)

(١) حاشية المطاوع على مقولات الشافعي ص ١٩ سنة ١٢٥٧

(٢) منهاج السنة ج ١ ص ٥٤

وابن تيمية وإن خالف الفلاسفة في القول بالصور النوعية المستلزمة  
لآثارها فهو يوافقهم في القول بتأثير الأسباب الطبيعية في مسيبتها ، ويرى أن  
الله إنما يخلق السحاب بالرياح ، وينزل الماء بالسحاب ، وينبت النبات بالماء  
ونحو ذلك ، وينكر أن تكون الطوائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير  
لها بل هو يرى أنها مؤثرة في مسيبتها لفظاً ومعنى (١)

وعيب ابن تيمية على الأشاعرة أنهم لا يثبتون في المخلوقات قوى  
الطوائع ويقولون إن الله يفعل عند الأسباب لا بها ، ويرى أن هذا القول  
يفضى الى إبطال حكمة الله في خلقه ، وأنه لم يجل في العين قوة تمايز بها عن  
الحمد تبهر بها ولا في النار قوة تمايز بها عن القرب تحرق بها

فضلاً عما في هذا القول من مخالفة للكتاب والسنة ، فإن الله تعالى  
يقول ( فأنزّلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات ) ويقول ( وما أنزل الله  
من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ) ويقول ( قاتلوهم يعذبهم الله  
بأيديكم ) ويقول الرسول ﷺ ( إن هذه القبور مملوءة على أهلها ظلمة وإن  
الله جاعل بصلاتي عليهم نوراً ) وهذا في القرآن والسنة كثير (٢)

ويقول ابن تيمية :

« إن محو الأسباب أن تكون أسباباً تغيير في وجوه العقل والإعراض  
عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع : والله سبحانه خالق الأسباب والمسببات  
وجعل هذا سبباً لهذا . فإذا قال القائل إن كان هذا مقدوراً حصل بدون  
السبب وإلا لم يحصل فجوا به أنه مقدور بالسبب ، وليس مقدوراً بدون  
السبب (٣) »

(١) المصدر نفسه ص ٢٦٥ (٢) مجموعة الرسائل والمائل ج ٥ ص ١٥٦

(٣) مجموعة الرسائل والمائل ج ٥ ص ١٥٧

وهنا في هذه المسألة أيضاً نجد ابن تيمية متأثراً الى حد كبير بابن رشد الذى يقول في كتاب الكشف :

« وبالجملة فنكأ أنه من أنكر المسببات مرتبة على الأسباب فى الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع ، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب فى هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . وقولهم إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير فى المسببات باذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب فأى حكمة فى وجودها عن هذه الأسباب ، الى أن يقول :

« وأما الذى قاد المتكلمين من الأشعرية الى هذا القول هو الهروب من القول بفعل الغوى الطبيعية التى ركبها الله فى الموجودات التى هاهنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة . فهربوا من القول بأن هاهنا أسباباً فاعلة غير الله وهيات لا فاعل هاهنا إلا الله . إذ كان مخترع الأسباب وكونها أسباباً مؤثرة باذنه وحفظه لوجودها (١) ،

## الفصل التاسع

### في الحكمة والتعليل والقدر

وقفنا في الفصل السابق على مذهب ابن تيمية في صدور العالم عن الله والآن نريد أن نعرف مذهبه في علة هذا الصدور . وهل هو لغرض وداع قام بذاته تعالى أم أن خلقه تعالى للعالم وما يجري فيه من الحوادث لا لعلة ولا لغرض

وذلك بعد أن نبين المذاهب المختلفة في هذه المسألة أيضاً وموقفه منها  
١ - ذهب الأشاعرة والفلاسفة الى أنه تعالى لا يفعل شيئاً لغرض .  
وليس له غاية يتصدها من فعله تكون باعثة له عليه . بل صدور ما يصدر عنه تعالى إما بارادة قديمة اقتضت وقوع العالم على هذا الوجه دون غيره عند الأشاعرة . وأما بمثل النظام الكلي في عله السابق مع وقته الواجب للاتق على رأى الفلاسفة (١)

والفرق بينهما هو أن الفلاسفة ينفون عنه تعالى القصد إلى الفعل ويرون أن كل فاعل بالقصد مستكمل وله غرض في فعله . أما الأشاعرة فيثبتون القصد ولا يرونه مستلزماً للغرض لأنهم يجوزون ترجيح القادر المختار لأحد مقدوريه بلا مرجع أصلاً كما سبقت الإشارة إلى ذلك واحتج الأشاعرة والفلاسفة على نفي الغرض في فعله تعالى بأنه لو خلق الخلق لعلة لكان ناقصاً

بدونها مستكملاً بها . فانه إما أن يكون وجود تلك العلة وعدمها بالنسبة إليه سواء ، أو يكون وجودها أولى به . فان كان الأول امتنع أن يفعل لاجلها وإن كان الثاني ثبت أن وجودها أولى به فيكون مستكملاً بها فيكون قبلها ناقصاً (١)

وابن تيمية يذكر هذه الحجة الأشاعرة وحدهم . لانه يرى أن الفلاسفة قائلون بالعلة الغائية كما قالوا بالعلة الفاعلية . ولكن الحق أن هذه الحجة هي في الاصل للفلاسفة . ثم أخذها الرازي عنهم . واحتج بها لمذهب الأشاعرة في كتابه المحصل وغيره

ويشهد لهذا قول ابن سينا في الاشارات :

« تنبيه - اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون هنه شيء آخر ويكون ذلك أولى به وأسبق من أن لا يكون ؛ فانه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً . وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً فهو مسلوب كمال ، ما يفترق فيه إلى كسب (٢) ،

وقوله أيضاً بعد ذلك بقليل :

« فمن جاد ليحرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل . فهو مستعريض غير جواد ، فالجواد الحق هو الذي يفرض منه الفوائد ، لا اشوق منه وطاب قصدي لشيء يعود عليه

واعلم أن الذي يفعل شيئاً لولم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفعله

من فعله متخاص (٣)

(٢) الاشارات ج ٢ ص ٤

(١) المحصل للرازي ص ١١٩

(٣) الاشارات ج ٢ ص ٥



ولعل مما يؤيد هذا الذى قلناه من سبق الفلاسفة بهذه الحجة ، قول  
نصير الدين الطوسى فى تعليقه على المحصل

وأما قوله ( الفخر الرازى ) الفاعل بغرض مستكمل بالغرض حكم أخذه  
من الحكماء استعماله فى غير موضعه . فانهم لا ينفون سرق الأشياء إلى كالاتها  
وإلا لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد العلوم الحكيمية من الطبيعيات وعلم  
الهيئات وغيرها وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار (١)

ومهما يكن من أمر هذه الحجة . وسواء أ كان الأصل فيها هم الفلاسفة  
أم الأشاعرة فقد نقضها ابن تيمية من وجوه كثيرة منها :

١ - أن قولهم لو خلق الخلق لعدم إمكان ناقصاً بدونها مستكملاً بها  
منقوض بنفس ما يفعله من المفعولات . فانه يمكن أن يقال فيها أيضاً إما  
أن يكون وجودها وعدمه بالنسبة إليه سواء أو لا يكون . فان كان الأول  
امتنع صدورها عنه . وإن كان الثانى كان مستكملاً بها . فما كان جواباً فى  
المفعولات كان جواباً عن هذا . ونحن لا نعقل فى الشاهد فاعلاً إلا  
مستكملاً بفعله

٢ - أن مقتضى الكمال أن يكون البارئ لا يزال قادراً على الفعل بحكمة  
فلو قدر كونه غير قادر على ذلك لكان ناقصاً

٣ - قول القائل إنه مستكمل بغيره باطل . فان ذلك إنما حصل بقدرته  
ومشيئته لا شريك له فى ذلك . فلم يكن فى ذلك محتاجاً إلى غيره . وإذا قيل  
كمل بفعله الذى لا يحتاج فيه إلى غيره . كان كما لو قيل كل بذاته أو صفاته

فهو مثلاً إذا فرح بقوة عبده النائب وأحب من تقرب إليه بالنوافل ورضى عن السابقين الأولين ونحو ذلك . لم يحز أن يقال إنه مفتقر في ذلك إلى غيره أو مستكمل بسواه . فإنه هو الذى خلق هؤلاء وهدام وأقدمهم حتى فعلوا ما يحبه ويرضاه ويفرح به .

٤ - قول القائل كان قبل ذلك ناقصاً إن أراد به عدم ما تجدد فلا نسلم أن عدمه قبل ذلك الوقت الذى اقتضت الحكمة وجوده فيه يكون نقصاً . وإن أراد بكونه ناقصاً معنى غير ذلك فهو ممنوع . بل يقال عدم الشيء فى الوقت الذى لم تقتض الحكمة وجوده فيه كمال . كما أن وجوده فى وقت اقتضاء الحكمة وجوده كمال أيضاً . فليس عدم كل شيء نقصاً . بل عدم ما لا يصاح وجوده هو النقص . كما أن وجود ما لا يصلح وجوده نقص . فتبين أن وجود هذه الأمور حين اقتضت الحكمة عدمها هو النقص لا أن عدمها هو النقص (١)

ب - وأما المعتزلة فيثبتون الحكمة لله فى خلقه وأمره : ولكنهم لا يجعلونها قائمة بذاته . بل يجعلونها مخلوقة منفصلة عنه . فيقولون مثلاً الحكمة فى وجود الخلق هو الإحسان إليهم ، والحكمة فى التكليف هو تعريض المكلفين للشراب ، ويقولون إن الإحسان إلى الغير حسن محمود فى العقل بخلاف الله الخالق لهذه الحكمة من غير أن يعود عليه هو من ذلك مصلحة (٢)

ويرى ابن تيمية أن هذا القول متناقض لأن الإحسان إلى الغير إنما

(١) مجموعة الرسائل والمائيل ج ٥ ص ١٦٢-١٦٣

(٢) المحصول ص ١٤٩ والمواقف مع شرحه ج ٨ ص ٢٠٢ الى ٢٠٥

كان محموداً لكونه يعود منه على فاعله حكم بحمد لأجله . إما لتكميل نفسه بذلك ، وإما لقصد الحمد والثواب بذلك . وإما لركة وألم يحده في نفسه يدفع بذلك الإحسان الألم وإما لالنداذه وسروره وفرحه بالإحسان ، فإن النفس الكريمة تفرح وتسر وتلتذ بالخير الذي يحصل منها إلى غيرها ، فالإحسان إلى الغير محمود لكون المحسن يعود إليه من فعله هذه الأمور حكم بحمد لأجله ، أما إذا قدر أن وجود الإحسان وعدمه بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يعلم أن هذا الفعل يحسن منه ، بل مثل هذا يعد عبثاً في عقول العقلاء ، وكل من فعل فعلاً ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه لا عاجلة ولا آجلة كان عبثاً ولم يكن محموداً على هذا ، ولذلك لم يأمر الله تعالى ولا رسوله ﷺ ولا أحد من العقلاء أحداً بالإحسان إلى غيره ونفعه إلا لما في ذلك من المنفعة والمصلحة ، وإلا فأمر الفاعل بفعل لا يعود إليه منه لذة ولا سرور ولا منفعة ولا فرح بوجه من الوجوه لافي العاجل ولا في الآجل لا يستحسن من الأمر

ج - وأما عبد الله بن كلاب ومن وافقه فيثبتون حكمة وغاية قائمة بذاته تعالى ولكنهم يجعلونها قديمة غير مقارنة للمفعول ، ويقولون إن إرادته وحبه ورضاه وغضبه وسخطه ورحمته وكرمه ونحو ذلك قديم فهو سبحانه لم يزل راضياً عن علم أنه يموت مؤمناً ولم يزل سائطاً على من علم أنه يموت كافراً

وهذا الرأي في نظر ابن تيمية باطل كسابقه فإذا كان الله راضياً في أزله ومحباً وفرحاً بما يحدثه قبل أن يحدثه ، فإذا أحدثه هل حصل له بأحدثه حكمة يحبها ويرضاها ويفرح بها أو لم يحصل إلا ما كان في الازل ، فإن

فان لم يحصل إلا ما كان في الأزل قيل ذلك كان حاصلًا بدون ما أحدثه من  
المفعولات فامتنع أن تكون المفعولات قد فعلت لكي يحصل ذاك ، فهذا  
القول كما تضمن أن المفعولات تحدث بلا سبب يحدثه الله يتضمن أيضاً أنه  
يفعلها بلا حكمة يحبها ويرضاها

٤ - وإذا كانت هذه الآراء في الحكمة والتعليل باطلة في نظر ابن  
تيمية فالصحيح عنده ما عليه جمهور أهل السنة وتشهد له النصوص الكثيرة  
من أن الله تعالى حكمة تتعلق به يحبها ويرضاها ويفعل لأجلها فهو سبحانه  
يفعل ما يفعل لحكمة يعلمها وهو يعلم العباد أو بعض العباد من حكمته ما  
يطالعهم عليه وقد لا يعلمون ذلك ، والأمور العامة التي يفعلها تكون لحكمة  
عامة ورحمة عامة كرسالة محمد ﷺ فإنه كما قال تعالى ( وما أرسلناك إلا رحمة  
للعالمين ) فإذا قال قائل فقد تضرر برسالة طوائف كثيرة من الناس كالذين  
كذبوه من المشركين وأهل الكتاب فالجواب أنه نفهم بحسب الإمكان  
حيث أضعف شرهم الذين كانوا يفعلونه لولا الرسالة باظهار الحجج والآيات  
التي زلزلت ما في قلوبهم وبالجهد والجزية التي أخافتهم وأذلّتهم حتى قل شرهم  
على أن ما حصل من الضرر فهو أمر مغرور بجانب ما حصل من النفع  
كالمطر الذي عم نفعه إذا خرب به بعض البيوت أو احتبس به بعض المسافرين  
والمكتسبين كالقصارين ونحوهم وما كان نفعه ومصلحته عامة كان خيراً  
مقصوداً ورحمة محبوبة وإن تضرر به بعض الناس

على أن ابن تيمية يرى أن جميع ما يحدثه الله في الوجود من الضرر فلا  
بد فيه من حكمة كما قال تعالى ( صنع الله الذي أتقن كل شيء ) وكما قال  
( الذي أحسن كل شيء خلقه ) والضرر الذي تحصل به حكمة مطلوبة لا

يكون شراً مطلقاً وإن كان شراً بالنسبة الى من تضرر به

ولهذا لا يجيء في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ إضافة الشر وحده

إلى الله وإنما يذكر الشر على أحد وجوه ثلاثة

١ - فهو إما أن يدخل في عموم المخلوقات فإذا دخل في العموم أفاد عموم القدرة والمشيئة والخلق وتضمن ما اشتمل عليه من حكمة تتعلق بالعموم وذلك مثل قوله تعالى ( الله خالق كل شيء ) ومن ذلك أسماء الله المقترنة مثل المعطي المانع والضرار النافع والمعز المذل والخافض الرافع ونحو ذلك فلا يفرد الاسم المانع عن قربنه ولا الضرار عن قربنه لأن اقترانها يدل على العموم

٢ - وإما أن يضاف إلى السبب كقوله تعالى ( من شر ما خلق ) وقوله ( ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ) وقوله ( ربنا ظلمنا أنفسنا ) وقوله ( أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند أنفسكم ) وأمثال ذلك

٣ - وإما أن يحذف فاعله كقول الجن ( وأنا لا ندرى أشراً أريد بمن فى الأرض أم أراد بهم ربهم رشداً ) وقوله تعالى ( صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين )

ويقول ابن تيمية إن العبد إذا علم من حيث الجملة أن الله فيما خلقه وما أمر به حكمة عظيمة كفاه هذا ، ثم كلما ازداد علماً وإيماناً ظهر له من حكمة الله ورحمته ما يهر عقله وتبين له تصديق ما أخبر الله به فى كتابه حيث قال ( سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ) هذا هو مذهب ابن تيمية فى مسألة الحكمة والتعليل ينم عن نفس شديدة

التفاؤل وقلب مفعم بحب الوجود وما فيه من آثار رحمة الله تعالى ومجالى حكمته حتى إنه ليتلمس حكمة الله فى الشر كما يترصدها فى الخير ؛ ولعل هذه النزعة المبالغية فى التفاؤل هى التى جعلت منه هذا الرجل الجلد الصابر على ما منى به فى حياته من أحداث ومصائب ما كان يطيقها لولا ثقته برحمة الله التى كانت تشيع فى نفسه الأمل والرجاء وكانت له فى حياته أجمل عزاء.

بقى علينا أن نعرف مذهب ابن تيمية فى القدر وهو مذهب يقوم على الإيمان بعموم قدرة الله تعالى وشمول مشيئته وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . ولكنه مع ذلك لا يعطل الأسباب الكونية والقوى الطبيعية عن أعمالها كما أنه لا ينكر فاعلية العباد وصدور أعمالهم عنهم بما جعله الله فيهم من قدر وإرادات ويرى أن ذلك كله من القدر لأن القدر لا يقوم على إبطال الأسباب بل على أعمال الأسباب كما سئل رسول الله ﷺ أرأيت أدوية تتداوى بها ورقى نسترقى بها وتقاة ننقيها هل ترد من قدر الله شيئاً . فقال هى من قدر الله (١)

وابن تيمية يذكر على المعتزلة جحدهم لعموم قدرة الله تعالى وشمول مشيئته وقولهم إن الحيوانات تصدر عنها أفعالها على سبيل الاستقلال من غير تأثير لقدرة الله ولا لمشيئته فى شىء منها ؛ ويرى تبعاً للأشاعرة أنهم أشبهوا فى ذلك المجوس الذين يقولون بخالقين خالق للخير أو النور وخالق للظلمة أو الشر (٢)

كما أنه يذكر على الأشاعرة أيضاً أنهم مع تسليمهم بعموم القدرة وشمول المشيئة يشبّهون إرادة بلا حكمة ومشية بلا رحمة ولا محبة ولا رضى ويحملون

المخلوقات بالنسبة اليه سواء كما أنهم يحسدون تأثير الأسباب في مصيبتاتها  
ويعطلون ما خلقه الله في الاشياء من قوى الطبايع ويقولون إن قدرة العبد  
لا تأثير لها في شيء من فعله

ولكن شر الطوائف في نظر ابن تيمية بالنسبة الى القدر طائفة يسميهم  
(بالقدرية المجرة) يقولون إن الله جبر عباده على ما أراد ويحتجون بالقدر  
على إبطال الامر والنهي والوعد والوعيد ولهذا يسوون بين المؤمن والكافر  
وبين البر والفاجر وبين الطاعة والمعصية فأدم وإبليس عندهم سواء ونوح  
وقومه سواء وموسى وفرعون سواء والسابقون الأولون والكافرون سواء (١)  
وإن كان المعتزلة في نظره يشبهون المجوس فمؤلاه يشبهون المشركين  
عباد الأصنام الذين يقولون (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا  
حرمانا من شيء)

ويقول ابن تيمية إن هذا الضلال أكثر ما يكون في أهل التصوف  
والزهد والعبادة الذين يدعون التوحيد والفناء في التوحيد ويقولون إن هذا  
نهاية المعرفة وإن العارف إذا صار إلى هذا المقام لا يستحسن حسنة ولا  
يستقبح سيئة لشهوده الربوبية العامة والقيومية الشاملة ولكنهم مع ذلك لا  
يعرفون توحيد الألوهية الذي يقوم على عبادة الله وحده لا شريك له  
ولا يعلمون أن مجرد الإقرار بأن الله رب كل شيء وخالقه ومليكه لا يكون  
توحيداً حتى تقترن به شهادة أن لا إله إلا الله كما قال تعالى (وما يؤمن  
أكثرهم بالله إلا وهم مشركون)

ويشتد ابن تيمية في نقد هؤلاء الناس حتى يجعلهم أكفر من اليهود

والنصارى فيقول :

د معلوم أن من أسقط الأمر والنهى الذى بعث الله به رسله فهو كافر باتفاق المسلمين واليهود والنصارى بل هؤلاء قولهم متناقض لا يمكن أحد منهم أن يعيش به ولا تقوم به مصلحة أحد من الخلق ولا يمتاؤون عليه اثنان فان القدر إن كان حجة فهو حجة لكل أحد وإلا فليس حجة لأحد فاذا قدر أن الرجل ظلمه ظالم أو شتمه شاتم أو أخذ ماله أو أفسد أهله أو غير ذلك ففى لومه أو ذمه أو طلب عقوبته فقد أبطل الاحتجاج بالقدر ومن ادعى أن العارف إذا شهد الإرادة سقط عنه الأمر كان هذا الكلام من الكفر الذى لا يرضاه اليهود ولا النصارى بل ذلك ممتنع فى العقل محال فى الشرع فان الجائع يفرق بين الخبز والتراب والعطشان يفرق بين الماء والسراب فيحب ما يشبعه ويرويه دون ما لا ينفعه مع أن الجميع مخلوق لله تعالى (١)

ولو جاز لأحد أن يحتج بالقدر على ما يفعله من السيئات لم يعاقب ظالم ولم يقتل مشرك ولم يقيم حد ولم يكف أحد عن ظلم وهذا من الفساد فى الدين والدنيا المعلوم ضرورة فساده بصريح المعقول المطابق لما جاء به الرسول (٢) هذه هى خلاصة مذهب ابن تيمية فى القدر يؤمن به ولا يحتج به ولا يتخذ وسيلة لمعارضة ما جاء به الشرع من الأحكام والتكاليف وهذا فيما نعتقد المذهب الوسط بين من ينفى القدر ويكذب به وبين من يثبت به ثم يعارض به النظام الشرعى أو الطبيعى

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ١٣٣

(٢) » » » ج ٥ ص ١٣٩



تلك أمثلة من آراء ابن تيمية ومناقشاته في أهمّ المسائل الكلامية عرضناها لتكون نموذجاً يستعان به على تعرف نزعات الرجل ومنهجه في العقيدة وإلى أي حد كان انتصاره لمذهب السلف واحترامه للنصوص في كل مسألة عاجلها : مع ما امتاز به من قدرة على العرض وقسوة في النقد وخبرة واسعة بالمذاهب الفلسفية والكلامية المختلفة بحيث كان مضرب المثل في غزارة العلم وسعة الاطلاع ، وكان أول ثلاثة قال فيهم الشاعر :

ثلاثة ليس لهم رابع      في العلم والتحقيق والفسك  
وهم إذا شئت ابن تيمية      وابن دقيق العيد والسبكي



# خاتمة

## مذهب ابن تيمية وأثره في الجماعة الإسلامية

ولعلنا نستطيع الآن بعد ما تقدم من دراسة منهج ابن تيمية وطريقته في بحث المسائل الاعتقادية . وما كان من أثر هذا المنهج وتلك الطريقة في معالجته لأهمّات المشاكل الكلامية . مثل لإثبات وجود الله تعالى وتوحيده وصفاته وصدور العالم عنه وبيان حكمته في خلقه . وعموم مشيئته وقدره الى غير ذلك من المسائل التي عالجها في جرأة وقوة منطق ، أن نقول إن ابن تيمية ، قد أضاف الى علم الكلام الاسلامي مادة جديدة ، وكون لنفسه مذهباً خاصاً ، له طابعه ومميزاته .

قد يقول قائل إن مذهب ابن تيمية لم يخرج عن كونه تجديداً لعقيدة السلف وأئمة الحديث كأحمد بن حنبل وغيره ، من الذين كانوا يقفون عند نصوص الكتب والسنة كما يتبين ذلك من مطالعة الكتب التي ألفت في بيان هذه العقيدة السلفية ، مثل كتاب الامام أحمد في الرد على الجهمية والمعتزلة وكتاب النوحيد لمحمد بن اسحاق بن خزيمة وغيرهما

ولهذا كان ابن تيمية يسمى نفسه هو وأصحابه بالسلفية . أو أهل السنة والجماعة . ويعترف بأنه متبع لامبتدع . وأن طريقته هي طريقة السلف من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين

وهذا قول فيه كثير من الحقي . ولكن بما لا شك فيه . أن ابن تيمية قد

عالج مسائل كثيرة ، لم يعالجها هؤلاء . ولم يخوضوا فيها (١)  
كما أنه استطاع أن يدافع عن هذا المذهب السافى بجرارة وقوة لم يسبق  
اليها مستخدماً فى ذلك القياس الأرسطى الى جانب النصوص والآثار  
وأن يقف من خصوم هذا المذهب موقف المعارض القوى . الذى يحتمك  
الى العقل والنقل معاً . بعد أن كان أصحاب هذا المذهب لا يجروون على تبرير  
عقيدتهم عقلياً : بل كان شأنهم التسليم والتفويض

وإذا كانت مذاهب العقليين من الفلاسفة والمعتزلة قد فشلت فى حل  
المشاكل الاعتقادية بتطرقها فى ناحية العقل . واستخفافها بالنصوص . وكانت  
الأشعرية مع محاربتها التوسط قد جارت هؤلاء العقليين فى القول بضرورة  
التأويل لكثير من النصوص التى يظهر مصادمتها للعقل : فان ابن تيمية قد  
نجح فى رد اعتبار النصوص اليها : وجعلها هى المرجع الأول والآخر . فى  
جميع مسائل الدين

وإذا كان المذهب الأشعرى قد نجح فى بسط سلطانه على معظم أقطار  
العالم الإسلامى بفضل من انتسب اليه وناصره من الأمراء الأقياء أمثال  
صلاح الدين الأيوبى ومحمد بن تومرت وغيرهما . وبفضل من تزعمه ودعا  
اليه من العلماء الأجلاء أمثال إمام الحرمين والغزالى والرازى وغيرهم . فان  
مذهب ابن تيمية قد أصبح يزاحمه اليوم كل المزاخرة . وينازعه هذا  
النفوذ والسلطان

---

(١) تكلم ابن تيمية فى مباحث الجوهر والعرض والمنجيز والجهة والجسم وغير ذلك من المباحث  
التي لم يكن للسلف بها عهد . وأقام كثيراً من الأدلة والبراهين فى تأييد عقيدة السلف لم  
يسبقه اليها أحد فيما نعتقد .

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق في كتابه التمهيد :

« أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية . وإنا لنشهد تسابقاً في نشر كتب الأشعرية وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم . ويسمى أنصار هذا المذهب الأخير أنفسهم بالسلفية . ولعل الغلبة في بلاد الإسلام لا تزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة ، (١)

إننا لا نستطيع أن نقدر هذا المذهب . وما قدمه إلى المجتمع الإسلامي من خير إلا إذا صورنا لأنفسنا ما كان يعانيه المسلمون في ذلك العصر الذي ظهر فيه ابن تيمية من فوضى بالغة في العقيدة

فقد كثرت فيه الفرق والمقالات كثرة لا حد لها وكانت هذه الفرق تتناحر وتقاتل فيما بينها . وكل فرقة منها تدعى أنها على الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وتلاعب بالنصوص فتؤولها بما يتفق مع مذهبها وإن خالف ذلك أبسط قواعد اللغة وأوضاعها ، وأسلوب أهلها في الخطاب

وكان الناس لا يرجعون في شيء من أمر العقيدة . لا إلى كتاب ولا سنة بل كانوا يأخذون عقائدهم من كتب هؤلاء المتكلمين المتنازعين . وهي كتب جافة محشوة بالجدليات والمناقضات . ومسائل الخلافات . ليس فيها ما يروى غليلاً . ولا يشفي غليلاً . ولا يكسب القلب إيماناً وطمأنينة

فضمف بذلك سلطان العقيدة . وزالت قدسيتهما من النفوس . وأصبحت مجالاً للأخذ والرد واجترأ الناس على الكلام في الله وصفاته بما لم يأذن به ،

خفياً نرر الايمان . وانطفأ مراج اليقين . وضعف الوازع الديني في نفوس المسلمين

واستغل أصحاب المخاريق من الصوفية هذه الحالة . وما الناس فيه من اضطراب وحيرة . فأخذوا يدعونهم الى سلوك طرقهم . ويزعمون لهم أن فيها الهدى والشفاء . وما كان التصوف في هذا العصر إلا سر الداء وأصل البلاء . فزادوهم مرضاً على مرض

وهكذا صار الاسلام غير الاسلام . والمسلمون غير المسلمين . جاء ابن تيمية فماله الامر . وما وصلت اليه حال المسلمين من سوء فوقف حياته كلها على معالجة هذه الحالة بشئى الطرق ومختلف الوسائل فأعلن حرباً لا هوادة فيها على هذه الطوائف كلها . وأخذ يظهر زيفها وبطلانها وبعدها عن منهج الكتاب والسنة ، ويدعوها للرجوع الى طريقة السلف الاول من الصحابة والتابعين ، معتقداً أنه لا يصلح آخر هذه الامة إلا بما صلح به اولها

ويدعوها كذلك الى البعد عن أساليب الجدل الممقوتة . والتلاعب بالألفاظ في جانب معرفة الله تعالى وصفاته . وترك هذه الحزبية المذهبية التى فرقت بين المسلمين وجعلتهم شيعاً . كل حزب بما لديهم فرحون . كان ابن تيمية يرى من وراء دعوته الناس للرجوع الى الكتاب والسنة الى تطهير العقيدة الاسلامية مما داخلها من الزيغ والانحراف . وتخليصها مما لحق بها من أضرار الفلسفة الدخيلة . وألوان الجدل العقيمة . التى لا تسمن ولا تغنى من جوع

وكان يرى كذلك . الى القضاء على تلك العصية المذهبية . التى كانت قد

تمكنت من نفوس العلماء ، حتى حملتهم على معاداة بعضهم بعضاً ، وتكفير بعضهم بعضاً ، والنى كانت سيئاً فى ما ابتلى الله به المسلمين ، من الضعف والخذلان وتسلط الأعداء جزاء وفاقاً ، لما تركوا من كتاب الله وسنة رسوله يقول ابن تيمية فى رسالة الفرقان :

« فإذا ترك الناس بعض ما أنزل الله وقعت بينهم العداوة والبغضاء ، إذ لم يبق هنا حق جامع يشتركون فيه ، بل تقطعوا أمرهم بينهم زبراً ، كل حزب بما لديهم فرحون ، وهؤلاء كلهم ليس معهم من الحق إلا ما وافقوا فيه الرسول وهو ما تمسكوا به من شرعه ، بما أخبر به وما أمر به ، وأما ما ابتدعوه فكله ضلالة (١) ،

هذه هى دعوة ابن تيمية ، لإصلاح وإحياء وتجديد ، فهو بحق أبو النهضة الإسلامية الحديثة ، وواضع أساسها وجميع دعاة الإصلاح ، من بعده إنما يهديه اقتدوا ، وعلى كتبه تخرجوا

يقول صاحب كتاب الإسلام والتجديد فى مصر :

« أما العامل الثانى المقوم لهذه الحركة (حركة جمال الدين الأفغانى والامام محمد عبده) فهو ابن تيمية المتوفى سنة ١٣٢٨ ميلادية وابن قيم الجوزية المتوفى سنة ١٣٥٥ ميلادية فقد شنا غارة شعواء على ما كان فى عصرهما من بدع وفساد وقررا أن لها الحق فى الاجتهاد ورجعا فى كل حكم من الأحكام إلى أصوله واعتمدا على المصادر الأولى واشتد هجومهما على الصوفية وقالوا بتحريم زيارة قبور الأنبياء والأولياء

وبعثاً بتعاليم أحمد بن حنبل وهو أكثر الأئمة الأربعة تشدداً وأشدّهم  
تمسكاً بالنصوص

وقد نشر مذهبها فيما بعد الوهابيون وهم فرقة المصلحين المتزمتين الذين  
رجحت كفتهم السياسية في بلاد العرب في أوائل القرن التاسع عشر، وأعاد  
اليهم السلطان مرة أخرى نجاح ابن سعود في العصر الحاضر (١) ،

---

رجاء - وإذا كان لنا ما نرجوه من القائمين على سير الأمور في الأزهر  
ومن الذين يهمهم أن تظل لهذا المهدد التليد مكانته العلمية والدينية ، فهو أن  
يسايروا الزمن في تطوره وألا يغفلوا دراسة هذه الحائقة من الثقافة الإسلامية  
وهي حائقة كما قلنا تمتاز بالنقد والإحياء والتجديد ، ولا يستغنى عنها في  
دراسة الثقافة العقلية الإسلامية ، وفهمها فهماً صحيحاً

ومما لنا نتخرج عن دراسة ابن تيمية وابن القيم وأنصارهما لقولهما بما  
يخالف آراءنا في العقيدة ، والقرآن بين أيدينا يحكي أقوال الكفار في  
الالوهية ، والرسالة والمعاد من غير حرج ولا إشفاق على أهلها منها

وإذا سألنا أن ندرس المذاهب الفلسفية قديماً وحديثاً ، مع ما فيها  
من كبريات وضلالات : فكيف لا يسرغ لنا أن ندرس مذهباً إسلامياً  
يستند أكثر ما يستند إلى كتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة والتابعين  
والى متى نظل واقفين عند دراسة هذه الكتب الموضوعية ، التي ألفت

---

(١) كتاب الاحلام والتجديد في مهر ترمب عباس محمود ص ١٩٤ يوجد بدار الكتب تحت

على نمط يؤدي بالعقول الى الضيق والخرج ، وبورثها العقم والبلادة  
ولماذا لا نخرج في دراستنا الى آفاق أوسع ، وبحوث أشمل ، حتى لا  
يقول عنا الناس ، إن القائمين على أمر الثقافة الاسلامية ، لم يحسنوا دراسة  
الثقافة الاسلامية

وإن الأزهر الذي عرف كيف يخطر هذه الخطوات الفسيحة ويسير الى الامام  
شوطاً بعيداً فیدخل في مناهجه العلوم الحديثة من الطبيعة والكيمياء ونحوهما  
لا يمز عليه أن يخطو الآن هذه الخطوة الأخيرة ، فيدرس كل ما تركه  
رجال الفكر الاسلامي ، لا فرق بين أشعري وحنبلي ، حتى يأخذ بما يراه  
صالحاً من أقوال هؤلاء وهؤلاء ، ثم يأخذ به الأمة التي وضعت فيه ثقتها  
وعلمت عليه آمالها ، تلك هي وظيفة الأزهر أن يدرس وينقد ، إذا أراد  
أن يبقى له نصيب الصبق وألا يفلت من يده الزمام  
والله سبحانه نسأل أن يوفق أمهه لما فيه خيره وصلاحه وخير المسلمين  
وصلاحهم إنه سميع مجيب .

« ثم بحمد الله وتوفيقه ،





# فهرست الكتاب

الموضوع	صفحة
الباب الأول	
الفصل الأول - عصر ابن تيمية	٩
الناحية السياسية	١٠
الناحية الاجتماعية	١٤
الناحية العلمية	١٦
حالة علم الكلام في عصر ابن تيمية	١٨
الفصل الثاني - ابن تيمية الطلعة	٢٤
الفصل الثالث - ابن تيمية الناقد	٣٢
الفصل الرابع - موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين	٣٨
الفصل الخامس - تأييد ابن تيمية لمنهج الساف	٤٤
الفصل السادس - موقف ابن تيمية من العقل والنقل	٥٤
الفصل السابع - طريقة ابن تيمية في الدفع والتأييد	٦١
الباب الثاني	
الفصل الأول - منهج ابن تيمية في إثبات الله	٧٠
الفصل الثاني - منهج ابن تيمية في إثبات الوجودانية	٨٤
الفصل الثالث - مشكلة الصفات وموقف ابن تيمية من المذاهب المختلفة فيها	٩٢
الفصل الرابع - مذهب ابن تيمية في الصفات	١٠٩

## تابع فهرس الكتاب

صفحة	الموضوع
١٢٠	الفصل الخامس - صفة الكلام
١٣٣	الفصل السادس - قيام الحوادث بذاته تعالى
١٤٣	الفصل السابع - الصفات الخبرية
١٦٣	الفصل الثامن - صدور العالم عن الله
١٨٣	الفصل التاسع - الحكمة والتعميل والقدر
١٩٣	خاتمة - مذهب ابن تيمية وأثره في الجماعة الإسلامية





